PAL0040984
Hj/69 Hd 90
CENTRO STUDI PIERO GOBETTI TORINO

" ECLETTICA "
VOL. I

GIUSEPPE RENSI

CRITICA DELLA MORALE

VERSO PIÙ ALTE METE

CATANIA
CASA EDITRICE " ETNA "
1935

PROPRIETÀ LETTERARIA

Catania - Stab. Tip. F.lli Viaggio-Campo

A

EDUARDO TAGLIALATELA

AVVERTENZA

Il primo getto della concezione esposta in questo volume fu da me pubblicato sotto il titolo La Morale *nella* Rivista di Psicologia, *anno II, N. 5, settembre-ottobre 1906, e poi riprodotto nel volume* Le Antinomie dello Spirito *(Piacenza, Pontremolese, 1910), volume che conteneva già il germe e lo schizzo del pensiero filosofico che poi ho maturato e svolto in volumi successivi* [1]*. Qui, quella concezione viene ampiamente e quasi completamente sviluppata:* quasi, *dico, perchè parecchi altri aspetti dell' antinomica insolubile della morale potrebbero venir descritti, oltre quelli messi in luce nel presente libro: ma anche nella mole dei libri occorre discrezione e misura. Tanto più che gli aspetti delle contraddizioni etiche qui discussi possono agevolmente servire a far indovinare e suggerire quelli su cui si sorvola; e facile sarebbe a chiunque far venire questi ultimi in chiaro (p. e. l'alternativa irresolubile « morale del sentimento », « morale della ragione », e altri non pochi) applicando ad essi il medesimo metodo di esame e d'analisi praticato qui riguardo a quelli di essi aspetti e problemi che sono stati in queste pagine presi in considerazione.*

---

[1]) *Così uno sviluppo d'un primo nucleo di pensieri enunciati in quel volume, sono* Le Aporie della Religione *e* Critica dell'Amore e del Lavoro *(Etna, Catania, 1932, 1935).*

Desidero poi avvertire che il mio pensiero circa l'etica non è definitivamente contenuto nel presente volume. Tale pensiero venne da me accennato sporadicamente qua e là (specialmente in Motivi Spirituali Platonici [1]) *e in* Sguardi [2])); *ma se il destino me ne concederà la possibilità, lo svilupperò più sistematicamente in un libro già avviato dal titolo* La morale come pazzia.

Genova, Settembre 1934.

G. R.

---

[1]) *Gilardi e Noto, Milano, 1933.*
[2]) *La Laziale, Roma, 1932.*

CRITICA DELLA MORALE

οὐδέ τις ἀνθρώπων ἐργάζεται ἐν φρεσὶν ἐιδώς
ἐς τέλος εἴτ' ἀγαθὸν γίνεται εἴτε κακόν.
πολλάκι γὰρ δοκέων θήσειν κακόν, εσθλὸν ἔθηκεν
καὶ τε δοκέων θήσειν ἐσθλόν, ἔθηκε κακόν.

TEOGNIDE, 135 e s.

τὸ γὰρ βρότειον σπερμ' ἐφ' ἡμέραν φρονεῖ,
καὶ πιστὸν οὐδὲν μᾶλλον ἢ καπνοῦ σκιά.

ESCHILO, fr. 399 (Nauck).

CAPITOLO I

L'assurdo etico fondamentale

Non soltanto non v'è sistema filosofico di cui non sia parte integrante un sistema di morale; ma, quali si siano le divergenze tra i vari sistemi filosofici riguardo ai primi principî, essi nel postulato fondamentale della morale pratica, cioè in quello che si deve fare qualche cosa di diverso da ciò cui ci sentiremmo inclinati a fare, concordano tutti [1]). Questo è il postulato morale universalmente accettato, che sta al disopra di qualsiasi discussione; e soltanto, nei diversi sistemi, variano le ragioni che si adducono a sostenerlo. Il postulato è immoto in tutte le filosofie. La sua normalità, la sua (ci si permetta la parola) « naturalità », non è posta in forse. È solo lo sforzo per convincere il mondo ad osservarlo che si esercita variamente intorno ad esso.

Da queste filosofie non escludiamo quella del Nietzsche. Il Nietzsche, in ultima analisi, riesce a farsi passare per « amoralista » solo mediante un giuoco di parole. — E il giuoco di parole, ridotto al suo schema essenziale, è il seguente: dapprima Nietzsche si colloca dal punto di vista della maggioranza, della massa volgare, del « gregge », com'egli lo chiama, e si domanda che cosa sia la morale; la risposta è che (da questo punto di vista) la morale è quell' in-

---

[1]) Unica eccezione forse Stirner.

sieme di meschine prudenze e di gretti pensieri di tranquillità che Nietzsche denomina « le virtù del sonno ». Poscia Nietzsche si colloca dal punto di vista dell' uomo superiore, dell' eroe, e ragiona così: cos'è la morale ? Lo abbiamo visto : la morale è, per definizione della massa, questo complesso di paure e di meticolosità che costituiscono « le virtù del sonno ». Allora, la morale io non la riconosco, anzi la respingo e la disprezzo; quindi sono « amoralista ».

Ma quando Nietzsche considera la vita dell' eroe, a sè, e senza qualificarla secondo le idee del « gregge », ecco innalzarsi una nuova e assai ardua morale. Poco importa che essa tenda all' accrescimento della forza anzichè all' aumento del benessere o alla conquista del paradiso ; fatto è che è una vera e propria morale e che impone, come tutte le morali, di fare qualche cosa di diverso da ciò a cui ci si sentirebbe inclinati. È la morale che impone di « essere duri » anzitutto con se stessi ; che prescrive la generosità illimitata e perfino il sacrificio della vita, sia pure come espressione di esuberanza e di espansione; che consiglia la castità e l'ascetismo, sia pure come ginnastica psichica. E anche quello che sembra essere il principio fondamentale della morale nietzschiana — cioè : sii te stesso, ma sii unicamente te stesso e abbi il coraggio di esserlo fino in fondo, — implica il concetto di fare qualche cosa di diverso dall'inclinazione, perchè per applicare quel principio bisogna non già abbandonarsi, come porterebbe l' impulso, a tutti i proprî istinti, ma sacrificare a quello che è predominante su tutti gli altri, perchè esso si intensifichi e s'accresca mostruosamente della vita di tutti. Così si formano appunto gli eroi, i santi e i grandi delinquenti.

L'essenza della morale, adunque, per tutte le filosofie, sta in questo dover fare qualche cosa di diverso da ciò cui saremmo inclinati. È solo il contrasto tra il dovere e l'inclinazione che origina e spiega i sistemi e le dissertazioni di morale. Se il contrasto non esistesse, se quel che si deve fare non fosse di re-

gola diverso da ciò che si è portati a fare, ma coincidesse con questo, l'operare moralmente sarebbe stato sempre così spontaneo e inavvertito che non si sarebbe mai scritta una riga di etica. L'immensa elaborazione delle dottrine morali è dovuta unicamente al fatto che il postulato fondamentale della morale sta nel dovere di operare contrariamente all' inclinazione.

Ora, questo postulato fondamentale della morale apparisce, in realtà, ad un esame accurato, qualche cosa di profondamente anormale e di stridentemente disarmonico rispetto all'insieme del corso della natura, una specie di penosa e inesplicabile irregolarità. E questo carattere di anomalia, che è insito in esso, colpisce tutto l' insieme delle costruzioni morali, sicchè possiamo dire che esse, scrutate con attenzione e precisione, ci rivelano un' insostenibilità, un'impossibilità essenziali.

Abbiamo udito un giorno una bambina, alla proibizione materna di eseguire un certo giuoco, esclamare con le manine alzate al cielo: « Ma perchè dunque siamo venuti al mondo, *se non si può fare quello che si vuole?* » Vi è in questa domanda la posizione del problema morale nel suo elemento primo, e la viva espressione dell' anormalità e dell' incredibilità con cui la « legge morale » si presenta agli spiriti, prima che la predicazione, l'ammaestramento, l'esperienza, l'abitudine, siano riusciti ad ottundere il senso di straordinario e di irregolare che esso suscita. Vi è in quella domanda l' affermazione spinoziana e l' esigenza che essa si attui: « existit unusquisque summo Naturae iure, et consequenter summo Naturae iure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequentur; atque adeo summo Naturae iure unusquisque judicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit » [1]. Vi è in quella domanda il pensiero, analogo, di Emerson: « Nessuna

---

[1]) *Eth.*, IV, Prop. XXXVI, Sch. II.

legge può essermi sacra tranne quella della mia natura. Il bene e il male sono soltanto nomi, facilissimamente trasferibili a questa o a quella cosa: bene (« right ») è solo ciò che è conforme alla mia costituzione, male (« wrong ») solo ciò che vi contrasta » [1]).

In tutto il cosmo l'intima tendenza d' ogni essere è una cosa sola con l'estrinsecazione effettiva del suo modo di esistere. In tutto il cosmo, la volontà (per usare la parola schopenhauriana) è identica alla liceità, alla sua traduzione in fatto concreto, quando non intervengano accidentali impedimenti esterni. La forza interiore che determina la composizione d' un cristallo si estrinseca pienamente e senza necessità di limitazione, di moderazione, di freni morali, nella formazione del cristallo medesimo, e non deve essere rallentata e combattuta per il vantaggio dello stesso cristallo che si forma. La forza interiore che agisce nella pianta si dispiega interamente e con libera pienezza nella vita della pianta medesima, e non v'è in essa alcuna parte che possa considerarsi come un eccesso, una trasgressione, una tendenza a trasmodare, e che debba venire rintuzzata e repressa. Nella stessa animalità l' intima tendenza di quella frazione della volontà universale che ne costituisce la stoffa interiore, è (tranne per quanto può derivare dalla violenza altrui) pienamente corrispondente alla regolare manifestazione effettiva della vita, e in questa liberamente s'espande. Solo nell'uomo ciò non accade. « I pianeti, le piante, gli animali, non possono deviare dalla necessità della loro natura, dalla loro verità, e diventano ciò che devono essere. Ma nella libertà umana l'essere e il dover essere sono separati » [2]). La natura invece di provvedere a una completa organizzazione del corpo e dello spirito dell'uomo « produce mediante la legge morale una scissione nella

---

[1]) *Self-Reliance* (in *Essays*, ed. Dent, p. 33).

[2]) HEGEL, *Religionphilosophie*, ed. Drewe p. 4; *Der Begriff der Religion* ed. Lasson. p. 9.

sua anima e al puro accordo di essa congiunge una dissonanza » [1]). Solo nell'uomo, cioè, si avvera questo fatto anormale, straordinario, contraddittorio con tutta la natura, che l' interiore impulso spontaneo, l'intima tendenza della sua trama vitale, non sia più pienamente correlativa ed identica alla possibilità, alla liceità, alla sua estrinsecazione regolare e vantaggiosa nella vita, e anzi molto spesso (come nel caso di passioni dannose alla salute) sia in perfetta contraddizione colla vita medesima, cosicchè gran parte di essa debba essere imprigionata e soppressa, e sorga la necessità della « legge morale ».

Razionalmente dovrebbe essere così. O per il nostro animo le leggi morali dovrebbero essere quello che le leggi fisiologiche per il nostro corpo e le azioni morali compiersi con la stessa spontanea necessità dei fatti fisiologici; e come i fatti di respirazione, circolazione del sangue, digestione, eliminazione, si effettuano senza nessuna tendenza o desiderio del corpo a tralasciarli e reciprocamente senza bisogno che esso si proponga come un dovere l'eseguirli, così nell'azione morale dovrebbe sempre trovarsi unito il fatto e la tendenza; ossia solo a compiere l' azione buona, morale, da farsi, ci dovrebbe essere la tendenza, senza che mai potesse affacciarsi il desiderio, la tentazione, l'idea di far qualcosa d' altro. La tendenza dovrebbe essere solo per l'azione da farsi. L'azione morale dovrebbe essere quella, e quella soltanto che c'è la tendenza a fare; ossia solo per l' azione morale ci dovrebbe essere la tendenza, come pel corpo a respirare, digerire, far circolare il sangue, o per la pianta ad espandere le sue fronde e spingere in terra le sue radici. Ovvero, ciò che è la nostra tendenza, desiderio, volontà dovrebbe anche essere legge morale per noi, come lo è per tutta la vita animale, e tutto ciò che desideriamo e non siamo materialmente impediti

---

[1]) JHERING, *Der Zweck im Recht*, Lipsia 1916, V. ed., vol. II, p. 118.

di effettuare dovremmo anche poter moralmente farlo. Moralmente: ossia senza soggiacere a disapprovazione morale nè d' altri nè di noi stessi, senza anzi che sorgesse l'idea d'un particolare dominio etico diverso dalla sfera del fatto, idea che nel caso supposto non nascerebbe naturalmente più come non nascerebbe l'idea del bello se tutto ciò che è possedesse l'uguale perfezione estetica [1]).

La stessa esistenza d'una « legge morale », della necessità, cioè, di fare alcunchè di diverso da quello che si è portati a fare, costituisce dunque, anzitutto, la prima grande anormalità, non meno straordinaria per ciò che in forza dell' abitudine non siamo più atti a rilevarla e a meravigliarcene.

Vi sono alcuni moralisti che al loro scandalo per certe immoralità umane danno espressione dicendo che di esse non sono neppure capaci gli animali. Ma piuttosto che scandalo, questo fatto dovrebbe destare stupore. Infatti che cosa significa esso? Significa che mentre negli animali la tendenza della volontà e la normalità delle estrinsecazioni vitali non sono ancora mai in contrasto, e il voluto si equipara perfettamente a ciò che, rispetto alla vita effettiva, è possibile e normale; invece nell'uomo, per la prima volta durante il corso della natura, tra la volontà da un lato e la possibilità, la liceità, la vita effettiva dall' altro, si è creato un dualismo, in forza del quale la volontà è diventata una cosa diversa dalla normale possibilità e legittimità vitale, e a questa più non corrisponde.

Alla luce di queste considerazioni ci appariscono singolarmente vani gli sforzi fatti dai filosofi per cercare una soluzione al problema del male e del dolore morale. Questi sforzi si riducono in fondo a sostenere che il male e il dolore morale sono strumenti della nostra educazione. C' è la possibilità del male e del dolore perchè trionfando dell'uno diventiamo migliori,

---

[1]) Cfr. su quest' ultimo punto SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft,* III. ed., vol. I, p. 260.

sopportando l'altro ci purifichiamo del male compiuto. Possiamo riferirci all'espressione che di questo concetto dà un geniale filosofo cattolico francese, l'Ollé-Laprune. Circa il dolore egli scrive: « Io credo di intravvedere il senso della sofferenza. Il dolore ha un còmpito morale nella vita. Esso serve a formare l'uomo. L'educazione dell'uomo individuale non si fa senza dolore, e nemmeno quella dell'umanità. Nulla di grande si compie senza dolore ». Quanto al male morale, l'Ollè-Laprune si domanda (e l'interrogazione è una semplice figura rettorica): « Sarebbe forse l'educazione della persona morale che costituisce l'opera da spingere avanti in mezzo agli avvenimenti giornalieri così molteplici e varî? E potrebbesi forse dire che la vita umana è il teatro di quella educazione, per modo che se questa è, non facile, ma possibile, ciò basta perchè la vita umana, sia dichiarata buona? » E infine, egli condensa il suo pensiero così: « Sapendo ciò che bisogna *pensare* della vita, io so nel medesimo tempo ciò che bisogna *farne*. Essa è buona. Bisogna dunque impiegarla a rendersi buoni e a fare del bene attorno a sè e a lavorare in tutti i modi al trionfo del bene supremo; in altri termini a conformare sè stessi e gli altri alla vita vera, piena, perfetta ». [1])

Questo è certo il modo di considerare il dualismo tra la volontà e la liceità, più morale, anzi più orientato verso finalità morali, non solo, ma anche religiose, che dar si possa. Eppure esso è ben lungi dal risolvere il problema. *Perchè* siamo noi portati a desiderare e a compiere atti che poscia suscitano dolore e per purificarci dai quali il dolore è necessario? *Perchè* mentre la vita universale è la piena e adeguata incarnazione dell'impulso interiore, solo nell'uomo è diventata un « teatro di educazione » nel quale si trova ovvio che un impulso esista solo allo scopo

---

[1]) OLLÈ-LAPRUNE: *Le prix de la vie* (Paris, Belin, 1906) pag. 185, 241, 291.

di essere debellato? *Perchè* sorge questa necessità di lavorare a conformarsi a una vita diversa da quella verso cui spinge l'impulso spontaneo — necessità che è altrettanto straordinaria quanto sarebbe per una quercia quella di astenersi dall' espandersi fino al limite estremo delle sue forze vegetative, e di porre un « freno morale » all' impulso che sospinge la sua linfa? Il problema sta in questi *perchè ;* sta cioè non nel vedere che cosa si debba fare di fronte al dualismo tra la volontà e la liceità, una volta che esso nella specie umana è già sorto; bensì nel preoccuparsi dell'anomalia del suo sorgere, della eccezionale disarmonia del fatto che una forma di vita per essere buona debba svolgersi in contrasto con l'impulso che da essa medesima scaturisce. E, posto così il problema, questa anomalia evidentemente non trova alcuna spiegazione.

Forse fra tutti i filosofi gli Stoici furono quelli che avvertirono con maggior forza che il non poter « fare quel che si vuole » è un'assurda irregolarità nel corso della natura e che la normalità non esiste se non nell'identità della volontà coll'effettiva estrinsecazione di essa nella vita. « La libertà (si domanda Epitteto) è forse cosa diversa dal diritto (τὸ ἐξεῖναι) di vivere come si vuole? ». E soggiunge: « Libero è colui che vive come vuole, che non può essere costretto nè impedito nè violentato, i cui impulsi (ὁρμαί) non sono ostacolati, i cui desiderî raggiungono il fine (ἐπιτευκτικαί) le cui avversioni non incappano in ciò che vogliamo evitare (ἀπερίπτωτοι) » [1]).

È qui apertamente constatato il fatto che la regola della natura e l'armonia della vita richiedono l'adeguazione tra il desiderio e l'impulso da un lato e la liceità, l'estrinsecazione effettiva dall'altro. Se non che, come è noto, gli Stoici, con un' argomentazione moralmente ammirabile, ma intellettualmente sofisti-

---

(1) *Diss.*, L. II, C. I, § 23; L. IV, C. I, § 1.

ca e debole, giungevano all'adeguazione tra la volontà e la possibilità, col concludere che l'uomo deve *volere* non già quello che desidera, ma quello che gli tocca in sorte; che deve insomma, anzichè pretendere, come tutto il resto della natura, che l'estrinsecazione della volontà si adegui alla volontà stessa, acconsentire di accorciare quest'ultima sulla misura della possibilità e della liceità. « Solo i pazzi, Dorione, (così il France fa esprimere questo concetto ad un suo personaggio) collocano la propria felicità fuori del loro potere. Io non desidero niente che non vogliano gli Dei e desidero tutto quello che vogliono. Con ciò mi rendo simile ad essi e partecipo del loro infallibile appagamento » [1]).

Ora, questa non è una soluzione. L'accorciare, infatti, la volontà sulla misura del lecito ha per iscopo di raggiungere la piena armonia proveniente dall'adeguazione della volontà con la sua possibile e legittima estrinsecazione, quell'armonia che nel caso dell'uomo si chiama pace dell'animo. Ma quando il dualismo tra ciò che si deve fare e ciò cui ci sentiamo inclinati esiste già; quando la volontà già sorpassa la liceità; quando in una parola esiste già la passione; allora l'accorciamento della volontà sulla misura del possibile e del lecito, se anche effettuabile, non permette mai di raggiungere l'armonia, proveniente, in tutto il resto della natura, dal normale adeguarsi della estrinsecazione effettiva della volontà alla volontà

---

[1]) *Thaïs*, p. 169. — Forse il passo di Epitteto in cui questo paradosso stoico si presenta in forma più acuta è il seguente: Θέλει μ' ἐκεῖνος [ὁ θεὸς] πυρέσσειν· κἀγὼ θέλω· θέλει ὁρμᾶν ἐπί τι· κἀγὼ θέλω· θέλει ὀρέγεσθαι, κἀγὼ θέλω· θέλει με τυχεῖν τινός· κἀγὼ βούλομαι. οὐ θέλει· οὐ βούλομαι. ἀποθανεῖν οὖν θέλω· στερβλωθῆναι οὖν θέλω. (*Diss.*, IV, I § 89-90). Passo importante anche perchè mette in luce una capitale difficoltà dello Stoicismo. Se io devo volere *tutto* quello che il Dio mi assegna, devo anche volere ὁρμᾶν e ὀρέγεσθαι, come in fatto mi avviene, cioè devo acquiescere anche alle mie passioni o ai miei vizi, *volerli*, come la morte, la tortura, o qualsiasi altro accidente che mi sopravvenga.

stessa. L'accorciamento dell'impulso sulla misura del lecito produce bensì l'adeguazione, ma un'adeguazione artificiale e deficiente, da cui quell'armonia è interamente esclusa, e che viene quindi a mancare del tutto il suo scopo. In una parola, la sola esistenza della passione è, per se stessa, in qualunque modo venga trattata, sia che si ceda, sia che si resista, causa immancabile di disarmonia, cioè di infelicità.

E per vero, se vi si cede, si incontrano tutte le angustie, le preoccupazioni, le inquietudini che procura l'abbandonarsi ad una passione, specie se questa non è conforme alle condizioni di fatto della vita di chi vi si abbandona o al criterio morale della società cui egli appartiene. Se vi si resiste si incontrano guai ancora peggiori. La resistenza, infatti, è conflitto, e il conflitto è pena; quindi essa non potrebbe apportare un definitivo vantaggio se non riuscendo all'estinzione della passione e facendo così cessare il conflitto e la pena. Ma chiunque è posseduto da una forte passione per un obbietto qualsiasi, come l' arte, la scienza, o anche solo il giuoco, il vino, le donne, sente che non gli è neppure possibile fare il voto di esserne privo, perchè ogni attrattiva della sua vita sta appunto nel soddisfacimento di quella determinata passione. Il suo *io* si è identificato con questa passione, o, anche, con un vizio: col vizio più caro e profondo, in cui gli appare consistere tutto il suo vero essere, la cui soddisfazione gli fa vibrare di piacere le fibre più intime, e privo del quale gli sembrerebbe vuota la vita. Quando una passione è il fondamento costitutivo della propria personalità non si può dunque neppure formulare l'atto teorico di volontà della sua estinzione e perciò tanto meno proporsi la lotta effettiva coll' intento di riuscire a tale estinzione, perchè il rinnegare la passione vorrebbe dire rinnegare la ragione della propria vita, togliere a questa ciò che le dà il colorito e il sapore e ne costituisce l'essenza, trasformarla in una mera serie di funzioni organiche, quale sarebbe la vita in un carcere. Come, infatti, la vita del carcere

è priva di ciò che fornisce la maggior attrattiva dell'esistenza, cioè della libertà in generale, così uccidere la passione costitutiva della propria individualità equivale a togliere a sè la libertà in ciò che ne forma la sostanza verace, cioè la facoltà di fare quello cui sopratutto si aspira; equivale cioè a una reale autocarcerazione.

Non potendosi dunque estinguere la passione, perdura la necessità della resistenza contro la maggior parte dei moti, dei tentativi, degli sforzi che fa la passione verso il suo soddisfacimento, e il martirio della lotta non può quindi aver fine che colla vita.

Perciò l'infelicità prodotta dall'esistenza della passione è del tutto fuori del controllo della nostra volontà; perchè in tale infelicità si incorre comunque la volontà si atteggi di fronte alla passione: sia che la combatta, sia che le obbedisca. Questa infelicità scaturisce dalla semplice esistenza della passione, cioè da un fatto che giace interamente oltre i confini del nostro dominio e che deriva dal disgraziato prodursi, per la prima volta, nell'umanità, della divergenza e della disparità tra l'intimo impulso della volontà e la possibilità della sua estrinsecazione nella vita. Così giustamente *L'Imitazione* dice: « Quis te magis impedit et molestat, quam tua immortificata affectio cordis? » [1]) Ma la cognizione di ciò non ci arreca alcun vantaggio. Quando la « immortificata affectio » ci possiede, la cosa è finita. Si è infelici tanto vincendola, quanto soddisfacendola.

L'istessa presenza d'un problema morale — della necessità di fare alcunchè di diverso da ciò cui spinge l'impulso spontaneo — ci apparisce adunque una straordinaria anomalia, la quale, dal momento stesso che si affaccia, arreca con sè ineluttabilmente, e qualunque sia il modo con cui le si fa fronte per appianarla, l'intima disarmonia, lo screzio interiore, l'infelicità.

---

[1]) L. I, C. III, § 3.

CAPITOLO II.

L' impossibilità di distinguere il bene dal male (PLATONE).

Questo rompersi dell'identità tra l'impulso interiore e la possibilità delle esterne manifestazioni vitali, produce anzitutto la conseguenza, che, mentre per la prima volta presenta alla condotta la scelta tra due vie — l' obbedire all' impulso interiore o il raffrenarlo a norma della liceità — fa sì che la coscienza può appigliarsi a qualunque delle due con uguale ragionevolezza, senza che vi sia un costante e generale prevalere delle ragioni per l'una o per l'altra, senza che vi sia dunque la costante e generale possibilità d'una scelta definitiva. In una parola, la ragione umana è radicalmente incapace di distinguere il bene dal male. « Tu voudrais accomplir le devoir, mais où est-il? Ici l' inclination revient et interprète l' oracle ». Profonde parole di Amiel, [1]) che dominano irremissibilmente e senza speranza tutta la materia in discorso.

Notiamo anzitutto che tale è esattamente l'opinione dei più eminenti teologi. « La ragion naturale che nasce dalla natura dell' uomo (scrive S. Alfonso de' Liguori) è oscura, maligna e fallibile; tanto più che al presente la natura umana trovasi corrotta dal peccato, ond'è rimasta all' uomo ottenebrata la mente. E

---

[1]) *Journal Intime*, ed. Scherer, vol. I, p. 23.

perciò *quella ragion naturale, che nasce dalla sua natura, non può essergli regola per le sue azioni morali* ». Indi il grande moralista cattolico, dopo aver detto che a ciò è necessario uno speciale lume divino, prosegue: « L'uomo in altro stato, cioè nello stato di natura pura (che certamente era possibile come sta dichiarato dalla Chiesa contro Bajo, che lo negava) *sarebbe restato senza vera legge strettamente obbligante.* Si replicherà che in tale ipotesi sarebbe stato l'uomo obbligato a vivere secondo il diritto della sua natura. Ma noi replichiamo, che questo suo diritto, non essendo avvalorato dall'autorità, *non avrebbe mai potuto essere per l'uomo legge obbligante,* come di sopra si è provato; onde infatti l'uomo sarebbe restato senza legge. Il dire poi, che in quello stato avrebbe dovuto l'uomo ubbidire alla ragione dettatagli dalla natura, non sappiamo come possa sostenersi, mentre.... la ragione è facoltà propria dell'uomo, onde lo stesso uomo sarebbe stato insieme suddito e superiore a se stesso; e perciò il diritto naturale, risultante dalla ragione umana, non potrà mai obbligar l'uomo con vera obbligazione » [1]).

Ciò è come dire che la ragione dell'uomo, oscura e ottenebrata, è incapace di distinguere il bene dal male e di dettare in proposito una regola vincolante di condotta. Ora, siccome sono ormai definitivamente scomparsi dalla scena della filosofia quel lume e quell'autorità divina che soli avrebbero potuto (secondo S. Alfonso) soccorrere in ciò la ragione umana, e questa si trova perciò (per usare le parole del Santo nel loro significato speciale) allo stato di natura pura, cioè priva di soccorso soprannaturale, così è chiaro che quanto rimane di vero dell'argomentazione del Liguori è questa nostra incapacità naturale di discernere il male dal bene.

Colui che cede al vizio, alle passioni, al peccato,

---

[1]) S. ALFONSO DE' LIGUORI: *Appendice alla Quarta Apologia,* n. 3 e 12.

non fa che seguire la ragione: non fa cioè che seguire gli argomenti convincenti, superiori in forza logica ad ogni altro, che l'unico strumento che sia in lui per la formazione d'argomenti, la sua ragione, gli presenta. È un errore ritenere che, in via generale, chi cede al vizio senta in sè un conflitto tra la *ragione* e la *passione,* e vegga la prima sconfitta dalla seconda, « video meliora proboque, ecc. ». La verità è che è sempre la ragione che trionfa. Nell'istante in cui la passione non esiste, la ragione dice che bisogna astenersi dall'obbedirvi; ma quando la passione esiste è ancora la ragione che dice che conviene cedervi. La ragione del bevitore, per esempio, al mattino gli dirà: è necessario abbandonare questo vizio, che ti abbrutisce e logora. Ma alla sera, quando brilla dinanzi a lui il bicchiere, la ragione gli dirà: non val la pena per questo po' di vita di privarsi dei piaceri più vivi, e sarebbe una sciocchezza perdere l'occasione di un momento di benessere. Ed egli berrà *seguendo la ragione.* A caso vergine, la ragione dirà all'uomo: nulla c'è di più sleale che insidiare la moglie dell'amico, tradendolo nei suoi affetti più cari. Ma dinanzi alla graziosa moglie dell'amico e alla possibilità di sedurla, *la ragione* dirà: quale ingenuità, quale *irragionevolezza,* lasciarti sfuggire questa voluttà unica, la più viva che gusterai nella tua vita, e di cui non ti si presenterà mai più l'occasione, mentre cogliendola non fai male a nessuno, perchè il tuo amico non lo saprà mai! Ed egli tradirà l'amico *seguendo la ragione.*

La questione è, insomma, che ciò che governa la nostra condotta sono i nostri argomenti, e noi non abbiamo altro stromento per produrli che la ragione. Ma questa varia di periodo in periodo, di momento in momento, sicchè ad ogni istante noi riconosciamo come maggiormente validi argomenti che prima non scorgevamo per tali.

Accade qui come avviene del giudizio che si dà circa il massimo bene della vita, a seconda delle varie

età di questa. Il bambino a cui rifiutate un pezzo di zucchero, esclamerà: quando sono grande voglio avere una stanza piena di zucchero! Egli è perfettamente convinto che tale sia il massimo bene della vita, perchè così gli dice *la sua ragione*. Ma quando ha vent'anni egli non pensa più a possedere la stanza piena di zucchero. Ciò che la sua *ragione* di cinque anni lo convinceva essere il massimo bene, non sarà più tale per la sua *ragione* di vent'anni. A quest'epoca, la sua ragione gli dirà che il massimo bene è fare all'amore e brillare in società. Più tardi, neppure in ciò vedrà il massimo bene, ma nei successi politici, nella conquista della ricchezza, nell'investigazione scientifica.

Ora, se voi diceste a un giovane di vent'anni: ma, la tua *ragione* non ti ha detto quindici anni fa che il massimo bene è la stanza piena di zucchero? perchè non ti attieni a quello? — se voi domandaste ad un uomo di quaranta: ma, la tua *ragione* non ti ha detto a vent'anni che il massimo bene è il fare all'amore? perchè non persisti nel tendere ad esso? — ciascuno dei due riderebbe, e vi risponderebbe: gli argomenti pei quali giudicavo come massimo bene la stanza piena di zucchero e l'amoreggiare, non hanno più alcun peso per me; io non posso più seguirli, perchè agirei *irragionevolmente* rispetto alla mia ragione di oggi, la quale mi dice che il massimo bene è invece quest'altro obbietto. Il mio *io* attuale non è più l'*io* di allora, e ciò che per quello era ragione persuasiva ed evidente, è illogico e ridicolo per l'*io* presente.

In tutti questi casi, l'uomo non sente punto che la *ragione* d'un tempo abbia ceduto davanti ad una passione. Sente soltanto che la *ragione* d'un tempo si è distrutta di fronte a un'altra *ragione*.

L'identica cosa avviene riguardo al vizio. Il pretendere che un uomo, il quale cede al vizio, senta il valore delle ragioni che glielo facevano prima condannare, è come pretendere che debbano valere per

il giovane di vent' anni le ragioni che a cinque gli facevano desiderare sopra ogni altra cosa la stanza piena di zucchero, o per l' uomo di quaranta quelle che a venti gli facevano riporre il massimo bene nell'amoreggiare. Di fronte alle sue *ragioni* di quel momento, l'uomo che cede al vizio agirebbe, astenendovisi perchè precedentemente la sua *ragione* lo riprovava, così *irragionevolmente,* anzi così pazzamente, come un uomo maturo che si riempisse una stanza di zucchero, perchè in ciò aveva concluso tempo addietro consistere il bene supremo. Il primo, al pari del secondo, obbedirebbe, scioccamente e senza alcuna *ragione* attuale, ad una *ragione* precedente ormai destituita di ogni valore. [1])

È l' atteggiamento fondamentale dello spirito che si è mutato e con esso tutte le ragioni, tutti gli argomenti persuasivi. Ma seguendo la virtù, come seguendo il vizio, desiderando lo zucchero, gli amori, i danari e la scienza, l'uomo segue sempre la ragione, cioè gli argomenti che in un dato momento sono più persuasivi, logici, convincenti. È forse di Carneade il profondo pensiero, relativo a questo nostro argomento, che si legge in Cicerone: « quem ad modum ratione recte fiat, sic ratione peccetur ». [2])

Questo in fondo è come dire che non esistono una ragione e una logica impersonali e sempre valevoli, e che noi coloriamo la nostra ragione e la nostra logica coi nostri desiderî del momento; oppure, forse, che noi creiamo le ragioni dopo già presa la decisione, proiettandole poscia all'indietro e suscitando

---

[1]) In linguaggio di teologia morale ciò si potrebbe esprimere così: tutti i teologi convengono che quando la coscienza è *invincibilmente erronea* non si pecca seguendola, anzi si è moralmente tenuti a seguirla. Ma la coscienza erronea *é sempre invincibilmente erronea,* perchè l'errore in essa è sempre prodotto dalla nostra ragione, dalle conclusioni, per noi in quel dato momento più forti, più logiche, più stringenti, cui la nostra ragione perviene. Quindi nessuna azione può costituire un « peccato ».

[2]) *De Nat. Deor.*, L. III, C. XXVII, § 60.

così in noi l'illusione che siano esse che ci conducano. Così opina il Bergson, secondo il quale spesso « ci accade di pesare i motivi, di deliberare, quando la risoluzione è già presa ». In questo caso avverrebbe come nella suggestione ipnotica, in cui l'atto suggerito in istato d'ipnotismo, quando viene compiuto, appare al soggetto come prodotto dalla serie anteriore dei suoi stati di coscienza, mentre era imposto già prima e da un'altra causa (la suggestione); sicchè è « l'atto futuro che ha determinato per una specie d'attrazione, la serie continua degli stati psichici dond'esso uscirà naturalmente ». Del pari l'idea dell'atto « per legittimare la propria apparizione, suscita una serie d'antecedenti che la spiegano e ne sembrano la causa, mentre invece ne sono l'effetto ». [1])

Si noti che dire l'una e l'altra cosa, che noi seguiamo sempre la ragione, o che l'atto si forma *a posteriori* la sua ragione, è in fondo la stessa cosa. Lo scorgiamo in modo chiaro dando un'occhiata al problema del rapporto tra conoscenza e virtù come se lo pone Platone.

Per Platone (e per tutta, o quasi, l'etica greca) la virtù è conoscenza o scienza o sapere, e il vizio ignoranza. Nel *Protagora* (il dialogo specificatamente destinato a dibattere quel problema) si enuncia a dimostrazione di tale tesi una proposizione, che è di una evidenza intuitiva come gli assiomi matematici. Essa, che costituisce il punto centrale del dialogo e nella quale si appunta e si assomma tutta la discussione precedente, viene a dire quanto segue: nessuno il quale ritenga che vi siano cose da farsi migliori di quelle che fa, fa quelle che fa invece delle altre che ritiene migliori (supposto che abbia la *materiale* possibilità di fare quest'altre); quindi l'essere vinto, come si dice, dalle passioni non è che ignoranza (ἀμαθία), cioè ignoranza che l'oggetto di quelle passioni non è

---

[1]) BERGSON: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Alcan, 1904, pag. 120 e seg.

già bene, come appare, ma male; e il vincere sè stesso e le proprie passioni non è altro che conoscenza retta e perfetta (σοφία), conoscenza cioè che l'oggetto di quelle passioni è male, che il superare tali passioni è bene. [1])

La proposizione che nessuno, il quale scorga che vi sono azioni da farsi migliori di quelle che fa, fa quelle che fa invece delle altre che scorge come migliori, è, abbiamo detto, d'un'evidenza assiomatica. Essa si potrebbe esprimere ancora più semplicemente così: il fatto che si compia un'azione è la dimostrazione insuperabile ed apodittica che la si ritiene da farsi, cioè bene. Aristotele, il quale si dà l'aria di confutare questa tesi platonica, in realtà non fa che confermarla; e la sua proposizione (la quale, su questo argomento, è, come quella citata riguardo al *Protagora*, la proposizione centrale dell'*Etica Nicomachea)* che cioè l'incontinente il quale dice di conoscere che ciò che fa è male, è come l'artista drammatico il quale usa il linguaggio e i segni esterni di sentimenti che non possiede, [2]) tale proposizione suffraga a meravi-

---

[1]) *Prot.*, 358, B-C.

[2]) *Eth. Nic*, 1147 A. Ὥστε καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους, οὕτως ὑπολεπτέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατευομένους. « Licet incontinentes dicant non esse hic et nunc indulgendum voluptatibus, adhuc non perfecte penetrant quae dicunt, sed se habent sicut histriones, qui plurima dicunt solum recitative » (MAURO in ARISTOTELIS *Opera Omnia*, Parigi, Lethellieux, 1886, T. II p. 183). « Ergo ex alia quasi persona loquuntur, ex alia agunt, sed ita ut etiam illae voces ipsorum sint » (RAMSAUER in ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*, Lipsia, Teubner, 1888, p. 440, n. 23). È esattamente ciò che il Leibniz (pel quale pure la virtù sta nella conoscenza chiara) chiamava *psittacismo*. Quando sembra che il ragionamento conduca a concludere per il bene, mentre poi si opera il male è che « on raisonne souvent en paroles, sans avoir presque l'objet même dans l'esprit.... Si nous préférons le pire, c'est que nous sentons le bien qu'il renferme, sans sentir le mal qu'il y a ni le bien qui est dans la part contraire. Nous supposons et croyons, ou plutôt nous récitons seulement sur la foi d'autrui ou tout au plus sur celle de la mémoire de nos raisonnements passés, que le plus grand bien

glia la tesi platonica, perchè toglie di mezzo l'obbiezione che si usa muovere a questa, ossia quella sovracennata del « video meliora » ecc. [1]) Obbiezione che anche l'acuta distinzione del Vico tra « video », cioè scorgo confusamente, senza precisione e sicurezza, e « cerno », cioè scorgo con chiarezza ed evidenza incontrovertibile, riesce a dissipare: « si *cerno* meliora, deteriora non sequor ». [2]) Chi insiste a dire che moltissime volte accade che l'uomo compie un'azione cattiva o dannosa conoscendo che è tale, non osserva che quella che può essere la sua *generale* conoscenza che un'azione è riprovevole e da non farsi, e la sua *generale* risoluzione di non farla, egli non la tiene ferma dinanzi nel momento in cui compie l'azione, gli si appanna e gli sfugge; sicchè quella conoscenza *generale*, e, sia pure, a lui consueta, è sostituita, nel momento in cui compie l'azione, da lui generalmente e consuetamente riprovata, con una conoscenza acci-

---

est dans le meilleur parti ou le plus grand mal dans l'autre. Mais quand nous ne les envisageons point, nos pensées et nos raisonnements, contraires au sentiment, sont un espèce de psittacisme, qui ne fournit rien pour le present à l'esprit». (*Nouveaux Essais*, L. II, C. XXI, § 31).

[1]) Come è noto, così esprime questo concetto OVIDIO *Met.* VII, 21-22. Esso risale ad Euripide:

καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.
(*Medea*, 1078-9)

τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γιγνώσκομεν,
οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὕπο,
οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ
ἄλλην τινά. (*Ippolito*, 380-3)

E fu ripreso dal Petrarca:

E veggio 'l meglio ed al peggior m'appiglio.
(*Rime* II, *Canz.* XXI, v. 136)

Indi dal Foscolo:

Conosco il meglio ed al peggior m'appiglio. (IV.)
Dò lode
Alla ragion, ma corro ove al cor piace. (IX.)

[2]) *De uno universi Juris* e c. § 68.

dentale, particolare, puntuale, che gli fa, in quel momento, giudicare l' azione da farsi, ossia buona: sia pure che tale conoscenza puntuale e momentanea, venga, dopo, o anche subito dopo, da lui cancellata in sè e sostituita dall'altra generale e consueta. *So* (ad esempio) d' una conoscenza generale, consueta e permanente che il fumare è dannoso alla salute e quindi la mia risoluzione generale è di non fumare. Ora avviene che, ciò non ostante, accendo una sigaretta. Che cosa vuol dire? In quella conoscenza generale e permanente si è operata una parentesi. In *questo* momento, parenteticamente, quasi al di sotto di essa, si è formata la conoscenza momentanea contraria, espressa forse col sottinteso pensiero « per questa volta non nuocerà », conoscenza momentanea che è identica con la mia decisione (volontà) di fumare e con la rispettiva azione; e l' altra conoscenza generale, consueta, permanente che il fumare è dannoso, si è *in questo puntuale momento* obliterata ed è sfuggita. Passato quel momento, la conoscenza generale, consueta, permanente che il fumare è dannoso e la parallela decisione di non fumare, riprendono il sopravvento. — O, ancora e meglio. Chi dice: « fumo e bevo, non ostante che io sappia benissimo che il fumare o il bere mi fa male », dice pur senza rendersene chiaro conto: « il male che il fumare o il bere mi cagiona allo stomaco, alla gola, ai nervi, è più che compensato dal complessivo piacere che il fumare o il bere mi procura; affronto quel male per questo piacere; nell'insieme, quindi, tutto sommato, sebbene mi cagioni quel male, fumare o bere è (non male, ma) bene ». Se il « male » che si avverte essere il fumare o il bere risultasse « male » liquido, puro, assoluto, come colpi di coltello che uno si desse nel petto, è chiaro che il riconoscerli come « male » sarebbe *unum et idem* col non fumare o bere. Se si fuma o si beve pur dicendo « sono conscio che mi fa male », è, che, senza essere capaci di analizzare chiaramente la propria situazione psicologica, tacitamente e di fatto si

giudica che quel male sia soprappesato da un bene: dal bene p. e. che dà il piacere immediato, intanto colto e assicurato, mentre gli effetti dannosi si prospettano in un avvenire fino al quale l'uomo non è nemmeno sicuro se accidenti d'altra natura gli permetteranno di prolungare la sua esistenza. [1])

Senonchè alla proposizione assiomaticamente evidente, enunciata nel *Protagora*, che quello che si fa lo si fa perchè lo si ritiene il meglio da farsi, Platone non dà una formulazione soddisfacentemente e interamente logica. Egli vi dà una formulazione che obbedisce al suo preconcetto etico; quella che serve cioè a prospettare la proposizione in discorso come un fondamentale principio di morale. — Ma prima di mettere in luce l'equivoco o la deficienza logica di detta formulazione, vogliamo seguire un momento il pensiero di Platone, provvisoriamente ammettendo che tale formulazione sia accettabile.

Nel *Menone* Platone sostiene una tesi che di primo acchito pare la contraddizione perfetta di quella del *Protagora*. Cioè la tesi che la virtù si ha non mediante insegnamento o comunicazione, e neppure come dote comune e universale della natura umana; [2]) ma che sopraggiunge, in coloro nei quali sopraggiunge, per fato divino senza intervento di ragione. [3]) Nel *Protagora* invece si asserisce (secondo la formulazione che abbiamo esposta) che la virtù è conoscenza o sapere o ragione, il vizio ignoranza. L'uomo, cioè, commette il male o non fa il bene, perchè non conosce quello come male e questo come bene.

Ma che cosa significa conoscere il male come male, il bene come bene? Significa possedere un tale modo di essere della ragione che da questo zampillino, o che in essa operino, gli argomenti atti a fornire quella

---

[1]) Cfr. per ulteriori argomenti gli scritti citati alla fine del cap. IV.

[2]) *Men.*, 98 D. Οὐδὲ οἱ ἀγαθὸι φύσει εἶεν ἄν.

[3]) *Men.*, 99 E - 100 A. Θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνεται.

conoscenza. Ora invece la ragione fornisce volta a volta argomenti decisivi per far conoscere il male come male o come bene, e il bene come bene o come male. L'ubbriacone (per tornare ai nostri esempi di poco fa) al mattino *conosce* il male come male, ma alla sera lo *conosce* invece come bene. L'amico tentato dalla moglie dell'amico *conosce* come bene quello che a mente fredda *conosceva* come male. L'uomo a cinque, a venti, a quarant'anni *conosce* come bene ciò che prima o dopo *conosce* come male, e viceversa. Non esiste mai da un lato un bene e dall'altro un male sempre *riconosciuti* come tali dalla ragione, dal primo dei quali questa s'allontani e al secondo s'avvicini irragionevolmente, e « spintavi e vinta dai piaceri ». [1]) Questo è, come dice Platone, « un ben ridicolo ragionamento ». [2]) Un uomo si orienta verso il male o verso il bene sempre in forza della ragione e della conoscenza, che da Socrate e da noi possono essere giudicate erranti quando conducono l'uomo al male e lo allontanano dal bene, ma che intanto per quell'uomo determinato sono, nel momento del peccato, la ragione e la conoscenza più lucide, più evidenti, più indiscutibili.

Quindi la tesi di Platone nel *Protagora* non si può intendere se non nel senso che è virtuoso solo colui che conosce la virtù come ragionevole, alla cui mente essa appare tale, la cui ragione gli presenta argomenti, o lascia il passo ad argomenti tali, da indurlo a concludere che la virtù è preferibile al vizio.

Ma da ciò scaturisce chiara ed ovvia la conciliazione della tesi del *Menone* con quella del *Protagora,* conciliazione che si effettua del resto esplicitamente nella *Repubblica,* in quel punto, che è, alla sua volta, il punto centrale di essa su questo argomento, dove si dice che la conoscenza del bene non si inietta dal di fuori nell'anima, ma occorre che sia innata in que-

---

[1]) *Prot.* 355 A. Ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀγόμενος καὶ ἐκπληττομένος.
[2]) *Ib.* Γελοῖον τὸν λόγον γίγνεσθαι.

sta la δύναμις e l'ὄργανον mediante cui si sale a siffatta conoscenza. [1]) Cioè la virtù è sapere o conoscere, come nel *Protagora,* ma non trasmissibile o comunicabile per insegnamento o educazione, bensì innato, ossia che si ha per divino fato, come nel *Menone.*

Vale a dire la conciliazione tra il *Protagora* e il *Menone* è la seguente. Un modo di essere della ragione per cui essa scorge con tutta chiarezza e fermezza che la virtù è preferibile al vizio non si può possedere che per « divino fato », vale a dire per il modo con cui la natura e la sorte hanno intimamente e profondamente plasmata la nostra personalità. Dire, adunque, come nel *Menone,* che abbiamo la virtù « per divino fato » e dire come nel *Protagora,* che la seguiamo perchè e quando « la conosciamo » più desiderabile, è la stessa cosa. Perchè e quando la conosciamo più desiderabile? Perchè e quando rampollano dalla nostra ragione o agiscono in essa, argomenti in tal senso che ci siano persuasivi. Ma la bilancia che ci dirà se abbiano maggior peso e siano più attendibili gli argomenti che portano al vizio o quelli che portano alla virtù, è la nostra personalità fondamentale, a seconda della sua costituzione e delle sue epoche. « Il divino fato » equivale a questa appercezione della virtù come cosa desiderabile; ed è sempre la costituzione fondamentale della nostra personalità che ci dà una data idea soggettiva del massimo bene, per cui « conosciamo » e « apprendiamo » come desiderabili la virtù anzichè il vizio o il vizio anzichè la virtù. [2]) E quindi anche il dire che qua-

---

[1]) *Rep.* 518 B - C. Non faccia difficoltà l'ἑκάστου e l'ἕκαστος di 518 C. S'intende: ciascuno *di quelli che lo posseggono.*

[2]) Tradotta in termini teologici questa è nient'altro che la dottrina della grazia e della predestinazione, della predilezione e della riprovazione (positiva), nella sua concezione più logica e conseguente. « Ils (alcuni seguaci di S. Agostino) veulent que Dieu ne tire de la masse de perdition condamnée pour la péché originel que le seuls prédestinés; qu' il n' y ait aucun autre secours médicinal dans l'état présent, que le seul secours

lunque cosa facciamo seguiamo sempre la *ragione*, l' unica *ragione* a noi accessibile, la *nostra*, equivale esattamente al dire che l'atto trae sempre dalla *nostra ragione* le sue giustificazioni, si crea *après coup* la sua impeccabile logica. [1])

Ma da ciò (e in fondo anzi da tutto quanto abbiamo detto sin qui) viene a galla l' illegittimità del modo con cui Platone ha formulato la ricordata proposizione del *Protagora*. Che diritto ha Platone di chiamare una delle due maniere di scorgere le cose ἀμαθία e l' altra σοφία? L'uomo alla cui visuale Platone applica la prima parola, non sarebbe certo d'accordo in tale definizione. Se lo fosse, cioè se riconoscesse il proprio modo di pensare come ἀμαθία, vorrebbe dire che sa che vi sono cose migliori da farsi di quelle che fa, ciò che è precisamente negato dalla prima

---

quo qui *n'est point laissé au libre arbitre,* qui ne peut être *ni merité ni perdu* et auquel *les volontés ne peuvent resister,* parce qu' il n' y a point de plus grande nécessité que celle qui est *inévitable et invincible.* Ils veulent que tout homme, même juste qui n'a pas ce secours *quo* précisément pour l'acte surnaturel commandé, dans le moment où le commandement le presse, ne puisse non plus s'empêcher de violer le commandement.... que Dieu laisse les trois quarts et demi du genre humain livrés à une délectation inévitable et invincible pour le mal, qu'il est *nécessaire* qu'ils suivent, parce que Dieu ne leur donne aucun secours intérieur pour vouloir le bien commandé ». (FÉNELON: *Lettres sur la Grâce et la Predestination,* III et II).

[1]) Il Montaigne, che (insieme col Leopardi) va giudicato uno dei più grandi filosofi per la immensa penetrazione con cui egli, senza bisogno di dottrinarismi e di sistemi, vede fin nel fondo della realtà, specialmente umana, scrive: « Il y a des pechez impetueux, prompts et subits; laissons les à part: mais en ces aultres pechez à tant de fois reprins, deliberez et consultez, ou pechez de complexions, ou pechez de profession et de vacation, je ne puis concevoir qu'ils soient plantez si longtemps en un mesme courage, sans que *la raison et la conscience* de celuy qui les possede le veuille constamment, et l' *entend* ainsi: et le repentir qu'il se vante luy en venir à certain instant prescript [probabilmente allude al momento della confessione], m' est un peu dur à imaginer et former ». (L. III, C. II, ed. « Selecta », GARNIER, vol. III, p. 261).

parte della proposizione. Costui, appunto in forza di tale prima asserzione, poichè quello che fa lo fa perchè lo ritiene la cosa migliore da farsi, non ammetterebbe certo che la sua azione o la sua condotta potesse chiamarsi ἀμαθία e insorgerebbe vivamente contro tale definizione. Per lui, dunque, la sua, chiamata ἀμαθία dall'altro, è σοφία. Che autorità maggiore ha la mente di quest'altro in confronto della sua, per stabilire che ciò che questi giudica σοφία sia invece ἀμαθία? La definizione delle due visuali o condotte quali ἀμαθία l'una e σοφία l'altra, è dunque un giudizio soggettivo di Platone, giudizio contraddetto e negato, col fatto se non con la parola, dall'altro individuo, da colui che è in istato di ciò che a Platone pare ἀμαθία. Perchè si potesse approdare a una definizione delle due visuali universalmente valida, occorrerebbe una conoscenza o un giudizio superiore alla conoscenza e al giudizio dell'uno e dell'altro, indipendente da tale conoscenza e giudizio, dato al di fuori della conoscenza e giudizio dell'uno e dell'altro, di questo e di quello, ossia occorrerebbe una conoscenza *fuori della conoscenza* in generale. E la semplice enunciazione di questa esigenza ne pone in luce l'assurdo.

Logicamente dunque Platone non poteva dire: ognuno fa quello che ritiene il meglio da farsi, ossia il bene, quello che si fa lo si fa soltanto perchè lo si ritiene bene; e poi: vi è una conoscenza retta, che è la virtù, e una conoscenza sbagliata o non-conoscenza o ignoranza, che è il vizio. Quest'ultima sentenza è data dall'interno di una delle due conoscenze (quella di Platone), dal punto di vista di essa, secondo *essa;* è una sentenza che una delle due conoscenze pretende di dare sull'altra, illegittimamente dal momento che anche colui che ha quest'altra conoscenza conosce ciò che *egli* fa come bene, esattamente allo stesso modo con cui il primo conosce invece come bene ciò che fa *egli.* È una sentenza che, anch'essa (come tutto ciò che ognuno fa), è pronunciata perchè colui che la pronuncia *la crede* la cosa migliore da farsi,

ossia la sentenza giusta. Se questo « si fa perchè *si crede* il meglio », con cui si spiegano le azioni di tutti, vale per tutti, come non deve valere per chi pronuncia tale sentenza, la quale quindi viene spiegata unicamente dal fatto che pare giusta a colui che la emette, che è la *sua* opinione, e colpita dunque di soggettivismo e relatività?

Se quello che ogni individuo fa è sempre ciò che egli conosce come bene, il giudizio di un altro individuo che ciò che colui conosce come bene sia invece male, non è costringente e definitivamente autorevole, non è quindi legittimo; è contrappesato dal giudizio contrario del primo individuo. Ognuno fa quel che fa unicamente perchè lo conosce come bene; siffatto conoscerlo così è la ragione per cui lo fa; il fatto che lo fa è la prova che lo conosce così. Come, su qual fondamento, può l'uno, anch'egli un « ognuno », definir errore o ignoranza tale conoscenza dell'altro? Ciò, quindi, che soltanto Platone poteva logicamente dire, era: ognuno fa solo quel che ravvisa come bene, ciò che uno fa è ciò che egli ravvisa come bene; dunque volontà (qualunque volontà) e conoscenza sono una cosa sola. Si *vuole* secondo si *conosce*, e si *conosce* secondo si *vuole*, secondo il modo cioè con cui è naturata la nostra più profonda e intima volontà.

Nello stadio finale del suo pensiero, Platone rasentò molto davvicino l'esplicito riconoscimento di tale verità. In quel punto, cioè, delle *Leggi*, dov'egli integra il lato della tesi affermato nella prima parte della proposizione esaminata del *Protagora*, « si vuole secondo si conosce », con l'altro lato di essa « si conosce secondo si vuole ». Là dove dice che le azioni cattive viste dal cattivo risultano piacevoli (ἡδέα) e le buone, spiacevoli; e viceversa, viste dal buono. [1]) Se invece di quell' ἡδέα Platone avesse usato la parola esatta, quella che scaturiva da sè dal complesso

---

[1]) 663 C.

del ragionamento, quella che forse Platone si sentì venir sotto la penna ma sostituì per bisogno di causa — cioè la parola « buone », « da approvarsi » — sarebbe pervenuto al pieno sviluppo logico della tesi contenuta *in nuce* nella proposizione del *Protagora*. Nella constatazione ora richiamata delle *Leggi* è infatti implicitamente contenuta l'ammissione (appena palliata dall'uso di ἡδέα invece di « buone ») che è dal come siamo fatti, dalla nostra natura, dal nostro fondamentale modo di volere, dal modo come è costituzionalmente plasmata e colorita la nostra volontà, che nasce il modo con cui conosciamo: — con cui conosciamo o giudichiamo che questa o quella azione o condotta sia buona o cattiva. Ma certo si è che dal passo ora ricordato delle *Leggi*, questo si ricava con tutta chiarezza: che mentre per il Platone del *Protagora* il piacere è una cosa sola col bene morale, cioè il bene non può essere che il (veramente) piacevole, invece per il Platone delle *Leggi* il bene è spiacevole e il male piacevole per quelli che posseggono un'indole, una costituzione fisiopsichica, un temperamento che porti a tale risultato [1]).

Insomma bisogna rendersi chiaro conto di che cosa significhi, pensato sino in fondo il principio costante in Platone che chi pecca pecca per ignoranza (principio

---

[1]) È vero che Platone immediatamente dopo (663 E e seg.) dice che il giudizio giusto è quello dell'anima βελτίονος o ἀμείνονος, e che il legislatore può riuscire ad abituare al bene (concetto anche di Aristotele *Eth. Nic.*, 1103 B, 2 e s.) all'uopo ingannando col far credere appunto che la condotta morale sia più piacevole. Ma si tratta della solita sentenza arbitraria e soggettiva. Nè si può dare dell'anima « migliore » una definizione obbiettiva (che non sia, cioè, l'opinione soggettiva di chi parla) e universalmente valevole; una definizione che non cada nel circolo vizioso che più oltre mettiamo in luce. Nè si può, per conseguenza, determinare obbiettivamente che l'opinione che ha il « legislatore » circa il bene morale esprima la verità, τὴν ἀλήθειαν τῆς κρίσεως. Basta ad escluderlo il fatto che l'altro, il cosiddetto (esso pure non definito e obbiettivamente indefinibile) ἄδικος o κακός, la pensa in modo opposto.

che è anche di Descartes e che questi formula così: « omnis peccans est ignorans ») [1]) e che nessuno quindi compie il male volontariamente. [2]) Tale principio in primo luogo importa che *tutto* quello che *chiunque* fa lo fa perchè lo ritiene e lo crede bene. Ma si può forse logicamente aggiungere « erratamente », « per ignoranza »? È questo il giudizio soggettivo d'un altro, giudizio che non ha maggiore autorità e valore di quello di colui che compie l'azione e che compiendola mostra di giudicarla come bene. Da quel principio discende logicamente, adunque, che tutto quello che chiunque fa *è* bene; o, in altri termini, che non v'è logica distinzione possibile tra bene e male. Con diverse parole. Se nessuno fa il male volontariamente ciò vuol dire che quel che uno compie e che è male *secondo altri,* è bene *secondo lui.* Poichè l'uno e l'altro giudizio è sempre *secondo qualcuno,* e l'uno bilancia l'altro, così quelle proposizioni significano ineluttabilmente da ultimo che non esiste (o almeno, come si limitava a dire Sesto Empirico, [3]) non si può scoprire) criterio, superiore al giudizio individuale, del bene e del male, e che anche il bene ed il male, come tutte le cose, secondo voleva Protagora, è quello che a ciascuno appare. [4])

---

[1]) Lett. XLV, tomo IV, p. 126 (ed. Garnier).

[2]) *Prot.* 358 C e seg., 345 D-E: ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεῖς ἑχὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι. *Rep.* 413 A: τῶν μὲν ἀγαθῶν ἀκουσίως στρέρεσθαι ἀνθρώπους, τῶν δὲ κακῶν ἑκουσίως. *Leggi* 860 D: οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα ἐισὶν ἄκοντες κακοὶ... ὁ δὲ κακὸς ἄκων τοιοῦτος. *Leggi* 731 C: Πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος. *Rep.* 589 C: οὐ γὰρ ἑκὼν ἁμαρτάνει. *Leggi* 734 B: Πᾶς ἐξ ἀνάγκης ἄκων ἐστὶν ἀκόλαστος. *Timeo* 86 D: Κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς.

[3]) Οὐκ ἄρα δυνατόν ἐστιν εὑρεῖν κριτήριον (*Adv. Math.*, L. VII, *Adv. Log.* § 136).

[4]) È uopo però riconoscere che vi sono talune enunciazioni di Platone le quali non senza sforzo si conciliano con la sua tesi che se si opera il male e non si opera il bene è perchè non si conoscono come tali l'uno e l'altro. Così in *Leggi* 689 A-B, dove prospetta il caso che qualcuno non ami ma odi alcunchè sembrantegli (τι δόξαν) bello e buono. Qui vi sarebbe

Invano del resto si percorre Platone per cercarvi la determinazione di che cosa sia il bene, e quindi la conoscenza retta. Non l'ha data (chè il dire genericamente che il bene è ciò a cui tendono ed aspirano tutte le cose è una definizione insignificante e tautologica); e si può esattamente applicare a lui la critica che egli muove a coloro che parlano del bene senza definirlo, come se si sapesse già cos'è; [1]) non per nulla nell'antichità la frase « oscuro come il Bene di Platone » serviva a designare l' incomprensibilità d'un pensiero o d'un sistema. Ma quand'anche avesse

---

da un lato la conoscenza d'alcunchè come buono, dall'altro la volontà, contrastante con tale conoscenza, di non operarlo. Però è da avvertire che Platone chiama appunto questa condizione d'animo per cui si odia ciò che si opina essere bene, ἀμαθία, anzi ἐσχάτη ἀμαθία, ignoranza estrema. Sicchè si può concludere che il *sembrare* alcunchè bene significhi qui una conoscenza superficiale e non radicata, un *video*, non un *cerno*. (Cfr. FOUILLÉE, *La philosophie de Platon*, ed. 1929, vol. II, p. 59 e s. e anche 51; e RENSI, *Il Genio Etico* ecc., Bari 1912, pag. 125 e s.). Così nel *Timeo* 86 E, dove si dice che nessuno compie il male volontariamente perchè chi lo compie lo compie costrettovi da una malsana costituzione o disposizione corporea, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός. (Passo importante perchè mette in luce un notevole elemento di materialismo in Platone) Qui sembra si cerchi di dare una spiegazione dell'involontarietà del male diversa da quella che il male che si compie lo si compie non conoscendolo come male, cioè per ignoranza; e adducendo invece la cattiva costituzione del corpo (del sistema nervoso), la quale trascinerebbe a compiere anche ciò che si riconosce come male. Si può però sempre cercar di coordinare questo pensiero di Platone coi suoi precedenti, osservando che l'anormale costituzione o stato del sistema nervoso altera appunto la conoscenza (Cfr. in senso diverso GOMPERZ, *Griech. Denker*, IV ed. vol. II, p. 485).

[1]) Πῶς γὰρ οὐχί, ἦν δ' ἐγώ, εἰ ὀνειδίζοντές γε ὅτι οὐκ ἴσμεν τὸ ἀγαθὸν λέγουσι πάλιν ὡς εἰδόσιν; φρόνησιν γὰρ αὐτό φασιν εἶναι ἀγαθοῦ, ὡς αὖ συνιέντων ἡμῶν ὅτι λέγουσιν, ἐπειδὰν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ φθέγξωνται ὄνομα *(Rep.* 505 C). — « Wie often hören wir vom Guten sprechen, und doch wird uns kaum jemals gesagt worin das Gute in Wahrheit bestehe » (GOMPERZ, *Griech. Denker*, IV ed., vol. II, p. 257).

data una tale definizione, essa, come risulta da quanto abbiamo detto, non potrebbe essere che soggettiva, accettabile cioè solo da coloro che *già* conoscono-vogliono come Platone, ma impossibile ad essere accettata da coloro che hanno una conoscenza-volontà diversa: quindi necessariamente priva di validità universale. — Stringi stringi, in fondo alla dottrina morale di Platone (come in fondo forse a tutte) v'è un circolo vizioso, derivato necessariamente dall'impossibilità di dare una determinazione del bene: l'uomo buono è colui che ha la conoscenza del bene (che sa rivolgere la propria anima all'idea del Bene, come vuole la *Repubblica);* [1]) e il bene è ciò che è conosciuto come tale dall'uomo buono. [2])

---

[1]) 518 C, 521 C. Qui è il bene, e la tendenza ad esso, che serve a determinare chi è buono.

[2]) Τοῖς ἐπιεικεστάτοις καὶ πρεσβύτατοις δι' ἐμπειριαν ξυνδεδογμένον ὡς ὄντως ὀρθός ἔστιν (*Leggi*, 659 D) Τὴν δ' ἀλήθειαν τῆς κρίσεως ποτέρον κυριωτέραν εἶναι φῶμεν; πότερα τὴν τῆς χείρονος ψυχῆς, ἢ τὴν τῆς βελτίονος; — Ἀναγκαῖόν που τῆς ἀμείνος (*ib.* 663 D). Qui è il giudizio e l'aspirazione di chi è buono che serve a determinare che cosa sia il Bene. Il medesimo circolo troviamo in Aristotele. Τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδεά. Cioè: moralmente buono è chi trova piacevoli le cose *veramente* piacevoli. Ma quali sono queste? Ἀλλὰ μὲν καὶ ἀγαθαί γε καὶ καλαί... εἴπερ καλῶς κρίνει περὶ αὐτῶν ὁ σπουδαῖος. Cioè le azioni buone sono quelle che trova tali l'uomo retto (*Eth. Nic.* 1099 A). Τίμια καὶ ἡδέα ἐστὶ τὰ τῷ σπουδαίῳ τοιαῦτα ὄντα; cioè: pregevoli e piacevoli sono le azioni che risultano tali all'uomo buono (*Ib.* 1176 B).

CAPITOLO III.

L' impossibilità di distinguere il bene dal male.

(GLI STOICI E SPINOZA)

Ora, il principio che nessuno compie il male volontariamente perchè tutto quello che si fa lo si fa ritenendolo bene, è stato fatto proprio ed espresso con ancor maggior energia dagli Stoici. Quale è — dice Epitteto — la causa per cui compiamo qualunque azione? Nient'altro che questa: che giudicammo bene compirla, ὅτι ἔδοξεν ἡμῖν [1]). Quale è la ragione per cui desideriamo qualcosa? L' impressione che ci sia utile, τὸ πάθειν ὅτι ἐμοὶ συμφέρει [2]). Che cos' è che ci fa assentire ad alcunchè? Il fatto che ci appare che questo alcunchè sussista. Quando si assente al falso, non è al falso che si vuole aderire, ma è che il falso fu visto (ἔδοξεν) come verità. La misura d' ogni azione per l' uomo è ciò che gli appare (τὸ φαινόμενον), sicchè tutte le azioni, siano grandi (μεγάλα) siano orrende (δεινά) hanno l'istesso principio, il loro apparire come da farsi [3]). Il vivente pende necessariamente verso il lato dove ripone l' *io* e il *mio* [4]). Chi erra non vuol errare, ma essere nel giusto (κατορθῶ-

---

[1]) *Diss.* L. I, C. XI, § 29.
[2]) *Ib.* L. I, C. XVIII, § 2.
[3]) *Ib.* L. I, C. XXVIII. § 1-12.
[4]) *Ib.*, L. II, C. XVII, § 19.

σαι); egli fa quel che fa perchè ha l' impressione di agire bene, doverosamente, κατορθώματος φαντασίαν λαμβάνον [1]). Nulla si può desiderare o respingere, scegliere o rifiutare, preparare e proporsi se non in base all' impressione che la cosa sia o no vantaggiosa o doverosa [2]). Circa il pensiero che qualunque cosa si faccia la si fa perchè la si ritiene bene, lo Stoicismo non potrebbe dunque essere più esplicito e risoluto.

Ma come lo Stoicismo è ancor più deciso di Platone nel riconoscere che il modo con cui si agisce e si vuole dipende dal modo con cui si conosce, così anche si accentua in esso l' incongruenza della conclusione. Lo Stoicismo, cioè, da quella premessa non può pervenire alla conclusione etica a cui desidera giungere e per giungere alla quale sacrifica la dirittura del ragionamento, se non pretendendo, senza possibilità di fondamento logico, di fissare una conoscenza *vera* al di fuori e al di sopra dei *vari modi di conoscere,* o prendendo *uno di questi* (il proprio) e facendolo proclamare da sè medesimo che esso è la conoscenza *vera* la quale ha il diritto di dichiarare conoscenze *errate,* non-conoscenze, ignoranze, gli *altri* modi di conoscere, che pure si sono riconosciuti quali, tutti del pari e senza distinzione, conoscenza come bene di quella qualunque azione che si fa. Tutti i modi di conoscere, come lo Stoicismo non solo ammette ma insiste a dimostrare, dicono la stessa cosa; cioè: questa (qualunque) azione che io faccio è bene, e la faccio perchè è bene. Che diritto ha *uno* di questi modi di conoscere (quello stoico) di dire: solo il *mio* modo di conoscere dà come bene ciò che è *veramente* bene, tutti gli altri dànno come bene un bene *falso?*

---

[1]) *Ib.*, L. II, C. XXVI, § 1-3.

[2]) *Ib.*, L. III, C. XXII, § 43. E v. L. IV, Cap. V, § 29 l'esempio di Eteocle e Polinice. È τὸ δόγμα (il modo di conoscere, di concepire, il potere o l'esilio) che li fa agire così. Τὸ δόγμα: cioè il modo di conoscere, la conoscenza, determina necessariamente l'azione.

Che diritto, dal momento che *tutti* sono nell' *identica* condizione, cioè tutti si attestano ugualmente come conoscenza *del bene?*

Non dissimili sono le considerazioni che si possono fare su Spinoza. Anche il suo pensiero, se liberato dall'incongruenza che lo vizia, analoga a quella che lconstatammo in Platone e nello Stoicismo, ci offre i medesimo risultato. Veramente, il grande scalpore che si è fatto per l'« immoralismo » del Nietzsche non si spiega se non perchè si finge di non vedere che tutti i grandi filosofi sono, almeno nelle pieghe profonde del loro pensiero, più realmente immoralisti di lui.

Spinoza dice: ognuno ha il supremo diritto di far quel che giudica a sè utile e bene, e che cosa sia per lui utile e bene ognuno ha il supremo diritto di stabilirlo da sè, di determinarlo in base al *proprio* giudizio, « ex suo ingenio » [1]). Sembrerebbe il pensiero di Platone nell'accennata proposizione del *Protagora* o quello di Epitteto nei luoghi sopra ricordati, recato al suo pieno e conseguente sviluppo, e, quasi a dire, il « segreto » di Platone e di Epitteto portato in piena luce. Ciò tanto più che Spinoza proclama [2]) l'identità di intelletto e volontà (proposizione che dall'insieme della sua dottrina risulta si deve intendere non *solo,* secondo sostengono la maggior parte dei commentatori, come identità dell'intelletto con la volontà intesa quale facoltà d'affermare e di negare, bensì con la volontà intesa precisamente anche come *cupiditas)*, e afferma che non già desideriamo alcunchè perchè lo giudichiamo buono, ma viceversa definiamo buono alcunchè perchè lo desideriamo [3]): due proposizioni (di cui l'ultima rovescia il rapporto tra intelletto e volontà stabilito da Platone nel *Protagora* e da Epitteto, e riasserisce invece

---

[1]) *Eth.* IV, Prop. XIX, Prop. XXXVII, Sch. II.
[2]) *Eth.* II, Prop. XLIX. Cor.
[3]) *Eth.* II, Prop. IX, Sch.

quello che Platone aveva enunciato nel luogo citato delle *Leggi*, ma è sempre l' affermazione dell' identità di conoscere e volere) le quali nel loro insieme vengono a stabilire che non si può volere e agire se non *secondo* si conosce, nè conoscere se non *secondo* si vuole, ossia che quando compiamo una qualunque azione è perchè la giudichiamo o *conosciamo* come bene e che quando un' azione o un oggetto ci attira, questo suo attirarci è *ipso facto* uno scorgere, un *conoscere* l'azione o l'oggetto come bene. Ma ciò non ostante, Spinoza vuole ad ogni costo approdare ad un' etica. Come fa?

Semplicemente così. Ognuno (s' è visto) non ha che da ricercare ciò che giudica proprio utile e bene. Ma che cos'è l'utile e il bene dell'*uomo*, ciò che aumenta veramente il suo essere? La vita di pensiero, la vita spirituale. Questa è dunque la *beatitudo* umana, e quindi la virtù. L'*uomo*, ricercando appunto il proprio utile, e allo scopo conseguirlo, deve abbracciare questa vita, ossia la virtù.

Eppure il nominalista Spinoza aveva detto che non esiste una natura umana in universale [1]) e che ognuno ha il diritto di giudicare « ex suo ingenio » che cosa sia bene e male. Ora, per approdare ad un'etica, egli suppone appunto l' esistenza dell' uomo in universale per tutti i singoli esemplari del quale valga il medesimo concetto di utile, di bene e di male, e pensa che quel che sia utile, bene, male, possa e debba, anzichè essere lasciato giudicare a ciascun individuo « ex suo ingenio », venire insegnato e prescritto ad esso da altri. La contraddizione non potrebbe essere più palpabile.

Ma quando un suo acuto corrispondente, Guglielmo De Blyenbergh, pone sotto gli occhi di Spinoza la difficoltà mediante la domanda: « an si daret animus, cum cujus singulari natura non pugnaret, sed

---

[1]) *Ep.* II. E in generale per i « concetti » o gli « universali », *Eth.* II, XLX Sch. I, XLVIII Sch., XLIX e Cor. e Dem.

conveniret, libidinibus obtemperare et scelera perpetrare, an in eo, inquam, ratio Virtutis daretur, quae ipsi, ut bonum faceret et malum omitteret, persuaderet? » [1]), Spinoza, è obbligato a riconoscere, a denti stretti, che la sua dottrina non è logica se non come completo amoralismo, che il completo amoralismo è ciò che sta al fondo di essa.

Perchè risponde:

« Quantum denique tertiam Quaestionem attinet, ea contradictionem supponit, mihique aeque videbatur, ac si quis rogaret: Si melius cum alicujus natura conveniret, ut se ipsum suspenderet, an rationes darentur ut se non suspenderet? Verum, ejusmodi dari naturam, sit possibile; tunc affirmo (etiamsi liberum arbitrium concederem, sive non concederem) si quis videt, se commodius in cruce posse vivere, quam mensae suae accumbentem, eum stultissime agere, si se ipsum non suspenderet; et is, qui clare videret, se scelere patrando revera perfectiore et meliore vita vel essentia, quam virtute sectando, posse frui, is etiam stultus foret, si illa non faceret. Nam scelera respectu istiusmodi naturae humanae perversae virtus essent » [2]).

Dicemmo, a denti stretti. Perchè Spinoza ammette, sì, il fatto obbiettatogli dal suo avversario, ma solo pretendendo di farlo passare come cosa anormale, irregolare, innaturale. A tale scopo, si osservi, egli sfugge sul « libidinibus obtemperare » del De Blyenbergh, e si ferma sul « scelera perpetrare ». Ma che forse perseguire i piaceri, cercar di fare una vita dolcemente epicurea (« libidinibus obtemperare ») è cosa contraria alla natura umana, come il desiderio di essere confitto in croce invece di star seduto a mensa? Basta enunciare così la questione per vedere quale ne è la ovvia risposta. Cercare il piacere, soddisfare le passioni, concedersi qualche *peccadille,* è (se si deve

---

[1]) *Ep.* XXII.
[2]) *Ep.* XXIII.

giudicare della natura umana da ciò che la mostra essere l'agire della immensa maggioranza [1]) degli uomini) cosa senza confronto più conforme alla natura umana che non la vita spirituale propugnata come solo ad essa conforme da Spinoza. Non già soltanto (come questi pretende far credere) un uomo così anormale come chi preferisse la croce alla mensa, sceglierebbe la prima invece della seconda. Ma non v'è si può dire uomo il quale in una vita di piaceri e di godimenti sensibili e mondani non vegga « clare se revera perfectiore et meliore vita vel essentia posse frui », che non nella vita (virtù) propostagli da Spinoza. Possiamo anzi dire di più. Se la filosofia propriamente detta fa in generale udire più o meno agli uomini la nota spinoziana, la nota della virtù come identica alla « saggezza » e alla « ragione », la poesia, la musica, l'arte in generale sono un'altra filosofia (poichè tutto quello che è riflessione su eventi di vita e interpretazione di essi, ammaestramento tratto da essi, è filosofia) la quale fa udire all'umanità la nota opposta, la nota della saggezza identica al godimento, alla passione, all'amore [2]). Da Mimnermo in poi

---

[1]) Οἱ πολλοί, come riconosce anche Aristotele, *Et. Nic.* 1095 B, 16.

[2]) Dà, secondo noi, prova di ristrettezza spirituale chi non prende e non accoglie in sè assolutamente alla medesima stregua, senza nessun incasellamento di separazione, Eschilo e Platone, Sofocle e Epicuro, Mimnermo, Anacreonte e Epitteto, Euripide e Marco Aurelio, Seneca, Lucrezio e Catullo, Montaigne, Dante e Leopardi, Pascal e Baudelaire, Schopenhauer e Goethe, D'Annunzio, Spinoza e Pascoli, France, Bergson, e O. Wilde, Renouvier e Th. Hardy. E non solo, ma, insieme e alla medesima stregua, le *Sinfonie* di Beethoven, la *Norma*, il *Tannhaüser*, *La Traviata*, *Tristano ed Isotta*, il *Parsifal*. E non solo ancora, ma, sempre, insieme e alla medesima stregua, il *Giudizio* di Michelangelo, la *S. Teresa* del Bernini, *Cavaliere, Morte e Diavolo* del Dürer ecc. Tutte queste, libri di cosiddetta propriamente filosofia, tragedie, liriche, musica, dipinti, sculture, sono manifestazioni d'uno stesso ordine: interpretazioni della vita, gridi di vita. Nessuna distinzione è possibile, lecita, sen-

il monito è pressochè costante:

τὶς δὲ βίος, τί δὲ τερπὸν ἄπερ χρυσῆς Ἀφροδίτης;

E:

Πῖνε καὶ εὐφραίνου, τί γὰρ αὔριον ἢ τί τὸ μέλλον; [1])

Se rivolgiamo lo sguardo alla poesia e all' arte possiamo dunque dire che, viceversa, questo appunto è ciò che la coscienza superiore dell'umanità, quando non è oscurata da fisime o da farisaismi, indica come l'unica cosa ragionevole e saggia, cioè come identica alla ragione e alla saggezza. E forse gli argomenti, le osservazioni, le intuizioni su cui si fonda tale visuale, sono assurdi, « pazzeschi », o non piuttosto essi risultano, almeno talora, a tutti come il più solido buon senso? [2])

---

sata. È sempre la medesima materia — la vita, l'universo — che viene interpretata, in forma e con spiriti diversi, per mezzo di tutto ciò, e di cui tutto ciò del pari ci parla e in vario senso ci ammonisce. Distinzione non facevano gli antichi per i quali σοφοὶ erano anche i poeti, maestri, per essi, di filosofia. « Sapientes », il termine tecnico con cui si designavano i filosofi, è la parola che Cicerone usa per alludere a Euripide, *Ipp.* 255 e s., in *De Amic.* XIII, 45, precisamente come « praestantissimus sapientae » e la qualifica con cui Tacito (*Ann.* VI, 6) indica Platone.

[1]) *Anth. Pal.* XI, 56.

[2]) La guerra che Platone muove all' arte (particolarmente nel modo con cui la muove nel L. X della *Rep.*) si spiega proprio soltanto con ciò, che Platone sentiva chiaramente che la poesia è una « sapienza », una « filosofia »; filosofia *altra* dalla sua, che rovina la sua, vale a dire il λογιστικόν (605 B). La contesa tra filosofia e poesia, che Platone (607 B) constata essere sempre esistita (e come ci può essere contesa se non tra attività intellettuali che vogliono occupare il medesimo campo, o in altre parole che trattano le medesime questioni, ossia che sono della medesima natura?) è contesa tra due filosofie. L'esilio che Platone dà dal suo Stato alla poesia, è il suo « indice », è l'esilio dato alla filosofia che si contrappone alla sua. — Circa l'identità essenziale di poesia e filosofia, e la

Per verità, adunque, sbarazzato dalla sua incongruenza il pensiero di Spinoza risulta questo. Se una natura d'uomo è provvista di tal « divino fato », d'una tal ragione, che essa senta di godere d' una vita migliore e più perfetta, si senta più felice, perseguendo il piacere, obbedendo alle passioni, o anche commettendo dei delitti, anzichè praticando quella che per Spinoza è la virtù; un tal uomo sarebbe un pazzo se non cercasse di conseguire i piaceri che desidera o di soddisfare le sue passioni, o non compiesse i delitti, perchè precisamente queste cose sarebbero per lui virtù. Egli sarebbe un pazzo esattamente come chi volesse scegliere per proprio bene supremo, non ciò che egli, ma ciò che un altro, senta come tale, ovvero come l'uomo maturo che, secondo il nostro esempio di poc'anzi, per obbedire alla sua conclusione infantile circa il bene supremo, si riempisse una stanza di zucchero.

Poichè adunque risulta da tutta l'analisi precedente che è sempre la ragione che ci fa apparire come cosa preferibile, che ci fa « conoscere » come bene, indifferentemente a volta a volta, la virtù al pari del vizio, il vizio al pari della virtù, così ci è lecito concludere che la natura, spezzando colla formazione della specie umana, l'identità dell'impulso interiore e delle possibili e lecite esterne manifestazioni vitali, non ha saputo fornirci dell'organo che era necessario a far fronte a questa nuova contingenza, non ha saputo cioè dotarci nella ragione d' uno stromento atto a distinguere il bene dal male.

In una delle sue molteplici, diverse, approssimative, affastellate e trascurate definizioni del bene, dice Aristotele che ciò che la mente in ogni circostanza particolare suggerisce a ciascuno è per ciascuno il

---

superiorità di quella su qu sta, si ricordino queste parole del Leopardi: i « poeti lirici, che d' un'occhiata (perocchè si vengono a trovare quasi in grandissima altezza) scuoprono tanto paese quanto non ne sanno scoprire i filosofi nel tratto di molti secoli » (*Comparazione delle sentenze* ecc.).

bene. [1]) Se la si intende nel senso delle osservazioni testè fatte questa perfettamente scettica definizione di Aristotele [2]), è quella che coglie pienamente nel segno.

---

[1]) Ὅσα ὁ νοῦς ἂν ἑκάστῳ ἀποδοίη ·καὶ ὅσα ὁ περὶ ἕκαστον νοῦς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ, τοῦτο ἐστιν ἑκάστῳ ἀγαθόν (*Rhet.* I, VI,1).

[2]) La si metta infatti in confronto con ciò che scrive Sesto Empirico. Ἀνάγκη ἕκαστον τὸ φαινόμενον αὐτῷ ἀγαθόν ἡγεῖσθαι. οὐκ ἦν δὲ τὸ ἑκάστῳ φαινόμενον ἀγαθὸν φύσει ἀγαθόν ·οὐδέ ταύτῃ τοίνυν τί ἐστι ἀγαθόν (*Adv. Math.*, L. XI, *Adv. Eth.* § 89). Cioè: ognuno necessariamente giudica bene ciò che gli appare tale; ma ciò che appare bene a ciascuno (poichè appare diversamente a costui e a colui) non può essere bene per natura (perchè questo apparirebbe identicamente a tutti); quindi il bene non esiste.

CAPITOLO IV.

Inesistenza della volontà e teoria del rimorso.

Di quanto s'è detto sin qui si potrebbe forse dare un'esposizione e un'interpretazione alquanto più approfondita.

In primo luogo, l'identità di conoscenza e volontà, il fatto che il modo con cui si conosce è identico al modo con cui si vuole, riesce più facilmente accettabile se alla parola « volontà » si sostituisce la parola « sentimento ». Poichè qui per volontà s'intende la tonalità profonda del nostro stesso essere, il modo con cui in base a questa esso sente desiderio o avversione, così si può esprimere la medesima cosa con la parola « sentimento » in luogo di « volontà ». E risulta allora più facilmente comprensibile ed accettato il dire che il nostro modo fondamentale di sentire è la stessa cosa col nostro modo di conoscere, scorgere, giudicare, valutare, e questo la stessa cosa di quello [1]).

---

[1]) È proprio ciò che Aristotele, non ostante la sua pretesa confutazione di Platone, riconosce quando dice che desiderio e avversione nella sfera del desiderio corrispondono a affermazione e negazione nella sfera dell'intelletto, ἔστι δ'ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τουτ' ἐν ὀρέξει διώξεις παὶ φυγή (*Eth. Nic* VI, II, 2); e quando aggiunge (*ib.* 5) che la volontà che sceglie (προαίρεσις) può essere chiamata tanto conoscenza desiderante (ὀρεκτικὸς νοῦς) quanto desiderio conoscente (ὄρεξις διανοητική) e che tale unità è l'uomo come originatore dell'azione (καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. Seguo nell'interpretazione di quest'ultima frase il Rackhamm, *Arist. The Nic. Et.*, « Loeb University Library »).

In secondo luogo, tale identità di conoscenza e volontà va integrata con l'identità di conoscenza-volontà ed azione. Conoscenza, volontà, azione, modo di scorgere le cose, modo di volerle, modo d'agire formano un tutto unico. È l'azione, il modo con cui si agisce, che incarna ed estrinseca il modo con cui si conosce e si vuole. E come sempre si vuole secondo si conosce, così sempre si agisce secondo si vuole, si fa sempre quel che *si vuole,* quel che (nelle determinate circostanze) è ed esprime la nostra volontà [1]). Quindi ha perfettamente ragione Aristotele quando (non ostante la sua consueta incertezza ed oscillazione nell'argomentazione) dice in sostanza che, a rigor di linguaggio, ogni azione, anche se determinata da minaccie o paure, quando il moto delle membra che tale azione effettua proviene dall'agente, è volontaria: αἱρεταὶ γὰρ εἰσι τότε ὅτε πράττονται [2]).

Ora la vera spiegazione di tutto ciò si ha nel fatto, già così profondamente messo in luce dal Buddismo, acutamente dimostrato da Hume, brillantemente esposto dal James, accolto e dilucidato dal positivismo di Mill, Taine, Ardigò e dall'empiriocriticismo dell'Avenarius, che non esiste l'*io,* come substrato per sè stante, uniforme, identico a sè, degli stati di coscienza, non riducibile a questi e indipendente da questi, e a cui questi appartengano come un suo « accidente »; ma esistono solo gli stati di coscienza, la serie o corrente di essi, i pensieri e non il pensatore, per usare l'espressione del James. Sicchè non si può già dire che l'*io* ha pensieri o stati di coscienza, ma se mai piuttosto che i pensieri e gli stati di coscienza (appunto perchè sono coscienti, autoavvertentisi) hanno in sè l'*io,* che non è se non tale autoavvertimento dei suc-

---

[1]) Quel che si *vuole,* non sempre quel che si *vorrebbe.* Cfr. su questa questione *Introduzione alla Scepsi Etica* (Firenze, Perrella, 1921) cap. I § 2, e il pensiero del Simmel colà esposto. E vedi le precisazioni che qui seguono, e specie p. 61.

[2]) *Eth. Nic.* L. III, C. I, § 1-12.

cessivi stati di coscienza. E come non esiste l'*io*, così non esiste la volontà, in quanto energia distinta dagli stati di coscienza, neutrale sopra di essi e che, in tale sua indipendenza e neutralità rispetto ad essi, possa scegliere e far predominare a suo beneplacito l'uno o l'altro di essi. La volontà invece non è che la stessa forza o predominanza con cui uno stato di coscienza si affaccia, la forza che un'idea o una « rappresentazione » posseggono, la forza con cui tale idea o rappresentazione comprime sotto di sè o fa impallidire o soffoca ogni altra diversa e ci *costringe* ad agire in conformità ad essa. La cosiddetta forza di volontà si riduce, se ben analizzata, a debolezza di volontà, se per questa s'intende una facoltà o energia distinta dagli stati di coscienza e neutrale sopra di essi; poichè la « forza di volontà » (es. il caso dell'Alfieri) non è che il totale soggiacere dell'individuo alla forza d'un'idea, d'una rappresentazione, d'un desiderio, d'un'aspirazione, e il suo operare sotto il dominio e l'impeto della forza di tale rappresentazione, soggiogato e fatto schiavo da questa: operare il cui manifestarsi spesso in forma vigorosissima non fa che dimostrare il vigore del giogo mediante cui la rappresentazione, od idea, o aspirazione o desiderio, fa schiavo di sè l'individuo. Nel quale esisterebbe se mai una forza di volontà, come energia indipendente e neutrale, solo se, al contrario, egli riuscisse precisamente a non volere e a non agire secondo gli impone lo stato di coscienza che ha acquistato in lui la totale predominanza, e, p. e., nel caso dell'Alfieri, se invece di « fortissimamente » volere diventar colto, imparare il latino e il greco, farsi scrittore, egli avesse saputo, contro l'aspirazione vivissima che si era impadronita di lui per tutto questo, contro la rappresentazione o stato di coscienza che era divenuto in lui potentemente dominante (« idea fissa »), non farne nulla. Il suo « fortissimamente volli », se significasse l'esistenza della volontà come potere indipendente e neutrale, si sarebbe dovuto manifestare precisamente nel non volere nulla di tutto ciò, nel

tener testa alla rappresentazione « uomo colto », « scrittore », « autore di tragedie », « glorioso », che acquistava in lui sempre più forza, che lo dominava sempre più. La sua forza di volontà non è che la forza di questa rappresentazione, la forza con cui essa gli si presentò e lo soggiogò. La sua forza di volontà non è in sostanza (se per volontà s'intende una facoltà per sè stante) che la debolezza con cui egli a siffatta rappresentazione soggiacque.

Ora, se il nostro *io* non è che gli stati di coscienza, che perdurano più o meno, l'uno dei quali caccia l'altro di seggio, ossia (chè sotto questo aspetto ci si prospetta da ultimo la cosa) se noi non siamo che lo stato di coscienza presente e vivente, quello del momento attuale, si capisce tosto quale assurdo sia pensare che uno stato di coscienza passato, e quindi morto e del tutto inesistente, possa dominare su quello presente e vivo: lo stato di coscienza del mattino su quello della sera nell'esempio dell'ubbriacone, lo stato di coscienza di dieci anni fa su quello di oggi nell'esempio del bambino e dello zucchero. Non v'è un sottostrato identico a sè, continuo, uniforme, semplice, ma solo i mutevoli e passeggeri stati di coscienza: e tutt'al più l'eco, il ricordo, la riviviscenza di quello di ieri in quello di oggi, nel che sta l'unica vita del primo. Come può uno stato di coscienza passato, ossia che *non c'è più,* dominare su quello che c'è, che vive, che è il solo che vive? Ma da ciò si capisce meglio anche come possa presentarsi l'apparenza del « video meliora ». Siccome gli stati di coscienza sono molteplici e spesso in conflitto tra di loro, avviene che quello di essi che ha maggior forza, che riesce quindi vittorioso e la cui conoscenza - volontà si concreta nella corrispondente azione, vince e schiaccia altri stati di coscienza che avevano una conoscenza - volontà diversa. L'azione dello stato di coscienza vincitore è quella che corrisponde pienamente alla sua conoscenza-volontà. Rispetto all'*io* dello stato di coscienza vincitore l'identità conoscenza - volontà - azione è assoluta.

Ma lo stato di coscienza sconfitto e schiacciato conosceva e voleva in altro modo. Il « video meliora » non è mai vero rispetto all' *io* dello stato di coscienza che ha conquistato il predominio e la cui conoscenza - volontà si è tradotta nell'azione. Ne nasce solo l'apparenza, per il fatto che c' è l' *io* dello stato di coscienza sconfitto che conosceva - voleva diversamente il quale fa udire la voce ormai repressa e soffocata di questa sua conoscenza - volontà diversa. Non è già che sia *lo stesso io* che scorge come migliore da farsi una certa cosa e ne fa un'altra da esso ritenuta peggiore; ma è che vi sono due (o più) *io*, ossia stati di coscienza, *uno* dei quali scorge come peggiori le cose che l'*altro* scorge come migliori e viceversa. Quest'ultimo, se riesce vincitore, fa anche ciò che scorge come meglio, cioè in esso conoscenza - volontà - azione è tutt'uno. L'altro pure, se non fosse sconfitto e represso, farebbe la cosa opposta a quella che fa il vincitore, cioè la cosa che esso in opposizione a questo scorge come meglio: ossia anche in esso conoscenza - volontà - azione sono tutt'uno. L'apparenza del « video meliora » sorge da ciò che non si avverte come l' *io* o stato di coscienza che « videt » in un certo senso non sia quello che « sequitur » cose di natura diversa; nè si avverte che, per l' *io* o stato di coscienza che « videt » in quel senso, c'è (o ci sarebbe, se esso *io* non fosse vinto e represso) un « sequitur » interamente conforme al « videt », mentre per l' *io* il quale « sequitur » cose diverse da quelle che il primo scorge come migliori, c'è un « videt » del tutto conforme al « sequitur », in forza del quale *per esso* stato di coscienza od *io* le cose che esso « sequitur » sono anche viste come « meliora ». Vede come meglio di ciò che vien fatto, non già l' *io* o stato di coscienza che fa, ma un altro *io* la cui conoscenza - volontà è stata sconfitta e schiacciata dal primo, e non ha potuto tradursi in azione. È dal fatto che si pretende erroneamente d'applicare il « videt » d'uno di questi stati di coscienza al « sequitur » dell' altro, che sorge la fallace apparenza

« del video meliora proboque, deteriora sequor » [1]).

Queste osservazioni ci mettono anche in grado di comprendere il significato del rimorso.

Secondo la dogmatica moralistica il rimorso è la voce, infallibile, della coscienza, che ci avverte che abbiamo compiuto un'azione immorale. Esso è l'accompagnamento d'un'azione di siffatta natura e l'indice che rivela che la sua natura è tale. Nulla di più convenzionalmente falso. Il rimorso può accompagnare indifferentemente tanto un'azione reputata e designata come immorale, quanto un'azione designata e reputata come morale. Ad ogni momento frasi quali « che occasione ho mai lasciato sfuggire! », « quanta non è stata la mia semplicità e dabbenagine! » esprimono il rimorso per non aver avuto il coraggio di compiere un'azione reputata immorale o poco morale, e dallo stesso agente, *allora,* nel momento di farla, scartata come tale. Vi è un rimorso del bene, esattamente come un rimorso del male. « Le repentir ...faict desadvouer à celuy là sa vertu passe et se continence » [2]). Che è dunque il rimorso?

Il rimorso non è altro che la voce di lamento che fa udire lo stato di coscienza, e la sua conoscenza-volontà, che è stato vinto e conculcato da un altro più forte. È il lamento che fa udire per essere stato soffocato e non essersi potuto estrinsecare e tradurre nell'azione. Quindi è assolutamente indifferente la qualifica etica che spetta all'uno e all'altro dei due stati di coscienza, il vincitore e il vinto. Anche quando a

---

[1]) Vi è nell'*Ippolito* di Seneca un'espressione che è più esatta e potente di quelle euripidee citate in una nota precedente. Fedra dice (v. 605-6): « vos testor omnes, Coelites, hoc, quod *volo,* me *nolle* ». *Non voglio* ciò che *voglio.* Quanto abbiamo detto sopra può servire di interpretazione a queste parole. Vi è non già da un lato la conoscenza dall'altro la volontà, ma due (o più) conoscenze-volontà diverse.

[2]) MONTAIGNE, *Essais,* L. III, C II, ed. « Selecta », Garnier, vol. III, p. 255. Si vegga anche l'efficace espressione di questo pensiero di G. Ferrari in *La filosofia della Rivoluzione,* ed. orig., vol. I p. 105 (da me citata in *La Trascendenza* p. 217 n. 1).

quest'ultimo spetti la qualifica « immorale », esso non fa meno per questo udire la voce di dolore, il lamento, il rimpianto per essere stato abbattuto; e questo rimpianto è il rimorso: in tal caso, adunque, rimorso del bene; rimorso, cioè, per non aver potuto realizzare quel « male » che esso stato di coscienza vinto voleva.

Perciò noi siamo sempre, o quasi, in istato di rimorso, appunto perchè si fa sempre quel che si vuole e insieme quel che non si vuole: quel che vuole uno stato di coscienza e quel che un altro non vuole, o, se si preferisce questo linguaggio, quel che vuole una parte dell' *io* e non vuole l'altra. Siamo, così, sempre o quasi, in istato di rimorso, perchè c' è sempre in noi uno stato di coscienza, una conoscenza - volontà conculcata, che fa udire il rimpianto per la sua conculcazione, sia essa una conoscenza-volontà « buona », nel qual caso il rimorso è rimorso del « male », sia essa una volontà « cattiva », nel qual caso il rimorso è rimorso del « bene ».

E tutto ciò nello stesso tempo lumeggia sino in fondo come nasca la falsa apparenza del « video meliora »; la quale sorge dunque per il riflesso, che indebitamente si pretende operare, della conoscenza - volontà d'uno stato di coscienza su quella d'un altro [1]).

---

[1]) Chi abbia letto con riflessione la tesi svolta in questi tre capitoli (tesi che enunciai la prima volta in *Rivista di Psicologia* del settembre 1906, poi ripresentai. con sempre nuove argomentazioni e riflessioni a sostegno di essa, in *La Trascendenza*, Torino, Bocca, 1914, cap. V e VI, in *Interiora Rerum*, Milano, Unitas, 1924, p. 63 e s., 85 e s., 161 e s., in *Lo Scetticismo*, Milano, Athena, 1926 p. 39 e s.) e chi, insieme, abbia riflettuto sino in fondo sulla dottrina morale dell' idealismo più recente scorgerà come la tesi qui svolta sia sostanzialmente (e l'abbia precorsa) quella del Croce con la sua identità di volizione ed azione e quella del Gentile con la sua assoluta eliminazione d'ogni distinzione o separazione di « forme » dello spirito. Senonchè la tesi come è svolta qui enuncia con leale conseguenzialità tutto quello che vi è contenuto, mentre i pensatori ora nominati hanno cercato di palliarne il contenuto nettamente scettico e amoralistico sovrapponendovi fantastiche e fallaci elucubrazioni.

CAPITOLO V.

Qualunque azione è morale.

Ma l'impossibilità generica di distinguere il bene dal male si determina più specialmente (a mano a mano che le contingenze della vita si fanno alquanto complesse e che s'accresce il raffinamento spirituale degli uomini) come impossibilità di distinguere quale sia tra i varî doveri, che si presentano e si contraddicono, quello che bisogna eseguire.

Questa impossibilità si manifesta anzitutto in un fatto che se non fosse il partito preso di tutti i filosofi, nel senso della difesa d'una morale dogmatica, basterebbe a far toccare con mano il circolo assurdo e senza uscita in cui il problema morale s'aggira.

Se si volesse dare di questo fatto un'enunciazione in linguaggio filosoficamente tecnico, non ci sarebbe che riferirsi al kantismo, che è veramente, se sviscerato fino in fondo, la terra promessa dell'amoralismo [1]. Il criterio secondo cui giudicare se un'azione sia da farsi è questo per Kant: che la sua norma sia universalizzabile. Ora nulla meglio di questo riporre il criterio morale nell'universalizzabilità della massima dell'azione giova a far toccare con mano l'impossibilità in cui siamo, in presenza d'ogni contingenza concreta, di distinguere il bene dal male, o, in altre parole, il

---

[1]) « Al contrario, tutti modi d'agire giuridici e immorali possono, a questo modo, essere giustificati » (HEGEL, *Filos. del Dir.* § 135).

fatto che tutto, ugualmente e indifferentemente, può risultare così bene come male.

Ciò è anzitutto evidente per le situazioni appena alquanto complicate a cui ci troviamo ad ogni momento davanti nella vita vissuta. Permettere ad una figlia uno sposalizio che si vede rovinoso, o vietarlo col pericolo palese che la figlia in questo caso muoia? Rimaner poveri non volendo prostituire il nostro ideale di artista al gusto dozzinale dei più, o lasciarsi andare a far dell'arte commerciale per mantenere la famiglia? Condannare, nel caso di Bruto, i figli, od assolverli? Aiutare un amico contro l' interesse d'un' istituzione (p. e. facilitargli il conseguimento d'un impiego in questa a preferenza di chi ha maggiori doti), o per amore dell' istituzione in astratto danneggiare l'amico? Amare la patria (nazionalismo) o l'umanità (internazionalismo)? Entrambe le alternative sono universalizzabili, entrambe risultano tali all'una o all'altra coscienza, e anzi alla coscienza del medesimo individuo, se egli ci riflette profondamente, soppesando con attenzione e spassionatezza gli argomenti *hinc et inde*.

Il criterio dell' universalizzazione, insomma, soggiace alla seguente alternativa. O esso significa che la condotta morale è quella seguita di fatto da tutti o dai più; e ciò sarebbe cadere in un superficiale empirismo, ed enunciare un principio, falso anzitutto (poichè è tutt' altro che vero che la condotta praticata generalmente di fatto sia morale), e indi assolutamente indeterminato, perchè (tranne forse nelle piccole primitive tribù o polis, e riducendo il mondo a quella di esse in cui l' individuo vive) è impossibile decifrare quale sia la condotta seguita da tutti o dai più. Ovvero quel criterio significa che morale è l' azione che scorge come universalizzabile la ragione nell' individuo agente. Ma siccome la ragione *nell'* individuo agente è la ragione *dell'* individuo agente (o, in altre parole, è pura fantasia l' esistenza d' una ragion pratica pura, una in tutti, e invece non esistono che ragioni colorite dalle speciali caratteristiche e tendenze

individuali) così dire che morale è l'azione scorta come universalizzabile dalla ragione nell'agente, è come dire che morale è l'azione che alla *sua* ragione risulta tale. Ossia è la ragione soggettiva che determina che cosa sia morale; bene è ciò che alla *mia* ragione (di questo tempo e paese, e anche di tale conformazione e inclinazione nativa) appare universalizzabile. Quindi non v'è alcun criterio di universalizzabilità, ossia di moralità (se quella è il criterio di questa). E ciò appare luminosamente nel campo del diritto, dove universalizzabili, ossia dedotte dalla ragion pura, appaiono precisamente quelle istituzioni che il pensatore ha sott'occhio, che sono del suo tempo, o che gli stanno a cuore (p. e. la monarchia o la repubblica, a seconda che egli ha simpatia per l'una o per l'altra, e, spesso, a seconda che vive sotto l'una o sotto l'altra). Ma dalla *ragion pura*, cioè mediante una deduzione razionale, si giustifica qualunque più diversa e per noi inusitata (quindi « errata », « riprovevole ») istituzione: il comunismo come la proprietà privata, la poligamia o il libero amore come la famiglia monogamica indissolubile, la religione di Stato come il laicismo o l'ateismo di Stato: tanto è vero che ciascuna di queste istituzioni ha trovato e trova delle menti (ossia delle ragioni, che hanno altrettanto diritto a dirsi « pure » quanto quelle che sostengano la tesi opposta) le quali ne *dimostrano* la razionalità.

« Jamais on ne fait le mal si pleinement et si gaiment que quand on le fait par conscience » (ossia in base al dettame della « ragion pratica pura ») dice Pascal [1]), confutando così anticipatamente Kant. E perciò moltissime volte è avvenuto che gli uomini maggiormente dannosi ai loro simili e che hanno inflitto a questi le maggiori sofferenze, sono gli uomini in buona fede. Colui che non professa in buona fede un'idea, tituba nell'applicazione, è relativamente indifferente, quindi relativamente tollerante. Ma l'uomo

---

[1]) *Pensées*, 895 (ed. Brunschvicg).

in buona fede va implacabilmente sino in fondo. Egli è *certo* di essere l'incarnazione e il veicolo della pura ragione, è *certo* che la pura ragione parla in lui e si manifesta nei suoi atti, e non conosce nè può conoscere titubanze, riguardi, tolleranze. E la somma di male che da ciò è sempre scaturita è enorme. L' Inquisitore medioevale poteva legittimamente universalizzare così: « è principio indiscutibile di morale e di coscienza, è massima che può essere universalizzata, quella che per salvare un' anima nella vita eterna vadano inflitti tormenti a un corpo dalla vita effimera ». E alla sua volta il giacobino della rivoluzione francese, l' « incorruttibile » Robespierre, infiammato di moralismo civico inflessibile e rigido, poteva un' analoga universalizzazione (« è massima universalizzabile che pochi nemici della libertà del popolo debbano perdere la vita per la salvezza di questo ») applicare alla ghigliottina. Nè si cerchi con qualche « ma, in questo caso... », di introdurre eccezioni sofistiche. Un ragionamento analogo a quello con cui si cercasse di infirmare la legittimità dell' universalizzazione della massima dell' Inquisitore o di Robespierre, si applicherebbe ad infirmare la legittimità dell' universalizzazione della massima d' un Socrate o d' un Gesù. Perchè come contro l' universalizzazione della massima dell' Inquisitore o del giacobino, si potrebbe (ossia, un' *altra* ragione, una ragione provvisa di *diverse intuizioni fondamentali*, potrebbe) muover critica, così del pari un'*altra* ragione, avente diverse intuizioni, potrebbe muovere critica all' universalizzazione della massima di Socrate e Gesù; ragionando, p. e., così: universalizzabile è la massima che l' uomo povero e con famiglia debba pensare a lavorare pel sostentamento di questa e non a filosofeggiare per le piazze e a finir per dover bere la cicuta e lasciar privi i suoi d' ogni sostegno; ad adempiere i suoi umili doveri ordinari, non a predicare nei templi, a fare il riformatore religioso, ad arrecare ad una madre il dolore di veder il figlio messo in croce. — E, ancora una volta, che

cosa vuol dire tutto ciò? Che ogni azione è universalizzabile per colui che ha tendenza a compierla, ossia la *sua* ragione gliela presenta come universalizzabile; che, invece, per colui alla cui indole nativa quell' azione è *già* ripugnante, è l' azione e la condotta contraria che risulta universalizzabile, cioè la *sua* ragione gliela presenta come tale. Quindi qualsiasi azione risulta, con uguale legittimità, a costui o a colui, universalizzabile, ossia morale. Quindi *tutto* ciò che appare alla ragione di ciascuno come buono va definito buono; ma quindi (poichè ciò appare e risulta all' uno e all' altro in modo diverso ed opposto) *nulla* può essere con validità universale, definito come buono. E gli esempi d' argomentazione che abbiamo testè dati dimostrano che nessuna discriminazione è possibile ed ogni tentativo di discriminazione è sofistico. O l' universalizzazione di *qualsiasi* massima, cioè l' universalizzazione che compie la ragione di *qualsiasi* uomo della massima di quella *qualunque* azione che egli eseguisce, va ritenuta legittima (anche quella dell' Inquisitore o di Robespierre), non ostante che il ragionamento che conduce a tale universalizzazione sia da altri impugnato; ovvero *nessuna* universalizzazione della massima dell' azione può pretendere alla legittimità, neppure quella di Socrate e Gesù, poichè, come s' è visto, anch' essa, del tutto alla stessa guisa di quella di Robespierre e dell' Inquisitore, può essere impugnata. E insomma: perchè il criterio dell' universalizzabilità della massima dell' azione potesse approdare ad un risultato preciso e determinato, bisognerebbe, per così dire, che alla stessa universalizzabilità potesse applicarsi il principio della universalizzabilità: cioè che la universalizzazione di una massima avesse, alla sua volta, indiscussa e indiscutibile validità universale: il che, come s' è visto, non ha affatto luogo.

Ma non è soltanto nei casi più complicati e gravi che il criterio dell' universalizzazione si mostra tale da servir a giustificare moralmente qualunque azione; bensì *in ogni caso*. Giacchè l' azione la cui massima

si deve esaminare se possa essere universalizzata per stabilire se l' azione sia morale, è *quella precisa* azione. E *quella precisa* azione è l' azione con *tutte* le circostanze esterne ed interne (psicologiche: intensità delle passioni, tentazioni, provocazioni) che l'hanno accompagnata. Ora non c' è nè ladro nè assassino, il quale non pensi, non *sia certo,* che *chiunque,* posto nelle sue *stesse precise* circostanze, avrebbe compiuto la medesima azione; il quale cioè non trovi universalizzabile la norma dell' azione che ha commesso. È una verità quasi tautologica: se l' ha commessa lui, ponete chiunque altro, facendolo diventar *come lui* (questo è ciò che richiede l' universalizzazione della massima di *quella* azione), nelle medesime circostanze, e chiunque altro evidentemente commetterà lo stesso delitto. Perciò la difesa d'ogni delinquente è precisamente la teoria di Kant: se pensate al bisogno in cui ero, alle provocazioni che ho subìto, all' agitazione e al perturbamento mentale in cui sono stato gettato, scorgerete che è *umano* che io abbia commesso il delitto; cioè: *ogni altro* l' avrebbe commesso. « Mettetevi nei miei panni ». Cioè: prendete l' azione che ho commesso come veramente *quella precisa* azione, vale a dire con *tutte* le sue circostanze; e l' avreste commessa anche voi. In altre parole: la norma del delitto che ho commesso è universalizzabile. — « Il giudizio dei pari », un tempo in vigore, aveva appunto questo significato. Quello cioè che l' esatto giudizio morale su di un' azione non può esser dato che da coloro che sono *più vicini* alle condizioni di colui che l' ha compiuta, perchè costoro soltanto sanno se egli era o no moralmente giustificato nel compierla, e lo sanno esaminando se essi, che sono nelle condizioni di lui, che hanno i sentimenti di lui, che sono quasi un altro lui, l' avrebbero compiuta; esaminando cioè se l' azione con le sue circostanze, esterne ed interne, che essi conoscono, è universalizzabile. Ma il giudizio dei pari è un press' a poco, che solo accenna la vera direzione. I pari sono *vicini* alle condizioni dell' agente, non sono nelle sue

identiche condizioni. Nelle *identiche* condizioni dell'agente non c'è che lui; l'azione che ha compiuta, con tutte le circostanze di essa, è soltanto *quella*, la sua. Egli solo è il suo vero e unico pari. Egli solo quindi è il suo proprio giudice competente. E per lui la dimostrazione evidente, apodittica, insuperabile, che nelle sue *precise* circostanze, ogni altro avrebbe commessa la sua azione, sta nel fatto che l'ha commessa egli: *poichè* l'ha commessa *lui* è evidentissimo che ogni altro, fatto diventar *lui*, l'avrebbe commessa. Ed egli si assolve, ognuno si assolve, quindi, e con piena legittimità, in base al criterio kantiano dell'universalizzazione della massima.

Ma abbandoniamo questo terreno di tecnicità filosofiche. Esposto in linguaggio ordinario, il fatto principale a cui vogliamo alludere è che gli uomini sono divisi in gruppi separati da un abisso, per quanto riguarda la concezione del dovere; gruppi che si avversano, si disprezzano e si combattono tra di loro, tanto questa concezione è diversa; gruppi ciascuno dei quali costituisce veramente una speciale patria morale, in cui si sente ed è considerato straniero ognuno che appartenga ad un altro gruppo. E non vogliamo parlare della divergenza di concezioni morali delle diverse razze e delle diverse epoche, il che fu già fatto ampiamente; bensì dell'irriducibile contrasto nei giudizî morali che si avverte tra gli uomini della stessa epoca, dello stesso paese, della stessa famiglia.

Se fosse possibile distinguere il bene dal male, ciò che è dovere in ogni determinata circostanza sarebbe riconosciuto in modo uniforme da tutti gli uomini, a quella stessa guisa che, essendo possibile distinguere la luce dalle tenebre, tutti gli uomini sono d'accordo nel designare quale è luce e quale è tenebra, e non v'è possibilità alcuna di divergenza al riguardo [1]).

---

[1]) È in sostanza questo l'argomento capitale, addotto da Sesto Empirico, al quale argomento, poichè è la pura verità, si ritorna spontaneamente anche senza più ricordarsi che è di lui

Invece che cosa accade rispetto al dovere? Accade che, anche di fronte alle identiche circostanze, vi sono uomini o gruppi di uomini che ritengono consistere il dovere in fatti completamente diversi da quelli in cui altri uomini od altri gruppi ritengono consista, e, per di più, in fatti che sono talvolta considerati da questi altri come immorali. Ciò che è dovere secondo gli uni, è vizio o peccato secondo gli altri. Dove trovare una prova più decisiva che l'umanità si dibatte rispetto al dovere in un caos inestricabile, e che quindi il problema morale racchiude in sè un'essenziale irrazionalità?

Sarebbe facile moltiplicare gli esempi di queste profonde antitesi di giudizio le quali rivelano a luce meridiana che l'oggetto stesso del giudizio — il dovere — non è decifrabile. Tali antitesi si incontrano ad ogni piè sospinto. In base ad un giudizio superficiale, noi uomini ci riteniamo facilmente tutti « simili », tutti « prossimo ». In realtà, come profondamente osservava il Galilei, « la differenza che è tra gli uomini e gli altri animali, per grandissima che ella sia, chi dicesse poter darsi poco dissimile tra gli stessi uomini, forse non parlerebbe fuor di ragione » [1]). E se osserviamo con qualche attenzione, constatiamo che sul problema fondamentale, che è appunto quello del dovere, della condotta, del che cosa si debba fare, noi siamo divisi come specie diverse e ci intendiamo ancora meno che i costruttori della torre di Babele.

Prendiamo, come esempio assai spiccato, il conflitto religioso, che talvolta è tanta parte della lotta

---

(o delle sue fonti scettiche). Ὥσπερ γὰρ τὸ πῦρ φύσει ἀλεαντικὸν καθεστὼς πάντας ἀλεαίνει καὶ οὐχ οὓς μὲν ἐλεαίνει οὓς δὲ ψύχει, καὶ ὃν τρόπον ἡ χιὼν ψύχουσα οὐχὶ τοὺς μὲν ψύχει τοὺς δὲ ἀλεαίνει, πάντας δ'ὁμοίως ψύχει ·οὕτω τὸ φύσει ἀγαθὸν πᾶσιν ὀφείλει τυγχάνειν ἀγαθόν, καὶ οὐχὶ τοῖς μὲν ἀγαθὸν τοῖς δ'οὐκ ἀγαθόν. *(Adv. Math.*, L. XI, *Adv. Eth.* § 69).

[1]) *I Dialoghi sui Massimi Sistemi* (Lettera Dedicatoria). – Così la pensava anche il Leopardi; v. più oltre.

politica. Che cosa vediamo noi? Da un lato riconosciuto come dovere supremo l'aderire a una determinata credenza, dall' altro ritenuto come uno dei più salienti doveri il distruggere quella determinato credenza. Dagli uni, considerato come massima immoralità, ciò che è per gli altri il dovere, vale a dire l'opera antireligiosa. E da questi altri considerato con viva ripugnanza ciò che è il più alto dovere per i primi, cioè la fede e le pratiche religiose, fede e pratiche, che, irradiate di così alta idealità per gli uni, diventano per gli altri ignobile superstizione. Bisogna aver conosciuto intimamente il devoto sincero da un lato — colle sue certezze incrollabili, col suo mondo ultraterreno così evidente, reale e vissuto, colla sua profonda commiserazione e col suo senso di orrore e di inconcepibilità di fronte all'assenza di fede — e dall'altro lato, l'ateo militante — col suo entusiasmo affascinante per la lotta contro le millennarie superstizioni e per l'opera assidua e infaticata onde liberare l'umanità dai residui di credenze semiselvaggie, ed orientarla definitivamente verso la visione scientifica dell'universo — bisogna aver penetrato intimamente la posizione psicologica del devoto sincero e dell' ateo militante, per aver la sicurezza assoluta che l'umanità non potrà mai intendersi sul problema morale, nè definire quale sia il dovere.

Abbiamo detto che il conflitto religioso è talvolta grande parte della lotta politica. Ma la stessa lotta politica nel suo complesso che cos'è se non la manifestazione dell' impossibilità in cui si trovano gli uomini di intendersi intorno ad uno dei più elementari doveri, quello di cittadino, e di determinare con precisione quale esso sia? Per gli uni sarà l'attaccamento ardente e leale alla monarchia che regna in un determinato paese; per gli altri consisterà appunto nello sforzarsi di cacciarla e nel tramare a tal uopo insurrezioni e congiure. Per gli uni starà nel considerare con sacro entusiasmo la marcia dell'esercito patrio contro il nemico; per gli altri nel sobillare i soldati alla rivolta

e nello svellere le rotaie dei treni che dovrebbero trasportarli. Per gli uni sarà la conservazione d' un determinato assetto sociale; per gli altri il suo sovvertimento. Ed entrambe le parti sono sicure d'una sicurezza fanatica che il dovere di cittadino è quale ciascuna di esse lo riconosce; e giudicano tradimento della patria precisamente ciò che invece per l'altra parte è dovere civico, eroismo o *loyalty* politica. Non mai come nel presente momento la cosa si è resa di un'evidenza tangibile. Comunismo ed « ordine », nazionalismo ed europeismo. Questi sono diventati, non partiti politici diversi, ma morali diverse, micidialmente opposte, che scindono le varie coscienze umane fin nel profondo e nel modo più incolmabile. Perciò ognuno che professa una di quelle visuali giudica oramai colui che professa l'opposta, non già come un uomo che ha opinioni politiche diverse dalle sue, ma come un uomo che non ha senso morale, che è eticamente aberrato o atono. E perciò il sempre più frequente e oramai quasi normale ricorso alla forza. Poichè siamo diventati come animali di diverse razze, come esseri di diversi pianeti; poichè sono le nostre stesse visuali morali, il nostro giudizio sulla moralità, che sono ormai inconciliabilmente opposti; poichè non possiamo sopportare che accanto alla (nostra) *morale* persista (quella morale altrui che è per noi) l' *immoralità;* poichè d'altra parte nessuno degli uni può persuadere nessuno degli altri, appunto perchè la questione è diventata una questione di diversità di morale e non è possibile di persuadere la *morale* a riconoscere (la morale diversa, ossia) l' immoralità; — così non ci rimane altro che l'ucciderci a vicenda. Ed anche l'ucciderci a vicenda è quindi oramai diventato un postulato, un precetto, un'esigenza della morale.

Che più? Perfino di fronte alla famiglia, a questo fatto sociale così primordiale e così comune, il concetto del dovere è ben lungi dall'essere uniformemente riconosciuto dagli uomini. Da un lato, noi troviamo, ad esempio, un profondo senso di avversione verso

il monachismo e il celibato sacerdotale, come verso una forma di vita che tende a sottrarsi a una legge di natura la quale impone di sobbarcarsi ai doveri famigliari. Ma dall'altro lato, noi troviamo in tutte le regioni e nelle principali religioni del mondo, in Asia come in Europa, nel buddismo come nel cristianesimo, una larghissima schiera di persone che ritengono essere lo stato famigliare uno stato inferiore, e l'astensione dalla famiglia costituire la realizzazione d'un dovere assai più nobile ed elevato. Fuori dal campo religioso, noi troviamo pure un'ampia serie di spiriti grandi che considerarono come obbligo morale sottrarsi al « dovere » della famiglia, per adempiere ciò che appariva loro un « dovere » più alto, la lotta politica, l'investigazione scientifica: e basterà citare Giuseppe Mazzini. In fine, una linea ininterrotta di pensatori e di grandi moralisti, che va da Cristo il quale disse: « Se uno viene da me, e non odia il padre suo e la madre e moglie e figliuoli e fratelli e sorelle, e perfino la sua vita, non può essere mio discepolo » [1]) e dal Budda, della cui predicazione uno dei motivi fondamentali è: « Una prigione è la famiglia, un letamaio: libero cielo è il pellegrinaggio » [2]), fino al Tolstoi della *Sonata a Kreutzer*, — considera come un male morale appunto quella famiglia che è da altri ritenuta come una delle maggiori idealità etiche. Anche su questo punto cosí elementare e comune l'umanità non riesce a decifrare quale sia il dovere.

Gli è che essa non riesce a decifrare nemmeno se ciò che sta alla base della famiglia, e di tutto il resto, la vita, sia un bene od un male. Ne dubitava Socrate: « a tutti è ignoto, meno che a Dio », ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ [3]). A ritenerla un male propendeva Marco Aurelio. Τί ἂν τις ἀντέχοιτο τῆς ἐνταῦθα

---

[1]) LUCA, XIV, 26.
[2]) *Satapatha-Brahmana* XIV, 26.
[3]) PLAT., *Apol.* 42.

μακροτέρας διατριβῆς; [1]) Sommo dei mali essa è per Budda, per Schopenhauer. Ma a che indugiarci su questi pareri di filosofi che i più giudicano esercitazioni letterarie? È il fatto più incontrastabile che ci dice che l'uomo non è ancora riuscito a decifrare in modo sicuro se la vita sia un bene o un male. L'uomo vive. Ma l'uomo anche si suicida. Quale più sicura prova che ritiene la vita anche un male? Ce n'è un'altra ancor più sicura. Talvolta si legge sui giornali il fatto mostruoso, orrendo, terrificante d'una madre che si uccide insieme coi suoi bambini. Solo per mancanza di comprensione e di riflessione si può parlare di pazzia. Esso è l'atto pienamente logico di chi vuol allontanare dalle persone che ama di più, dai suoi figli, quello che ha riconosciuto — e l'orrenda tragicità dell'azione attesta luminosamente la sicurezza incrollabile di tale riconoscimento — come il sommo dei mali, la vita.

Ed ogni atto, anche secondario, di questa è perseguito dalla medesima impossibilità di sapere che cosa sia bene, che cosa sia male. Consideriamo ancora il concetto del lavoro. Da un lato noi troviamo il lavoro giudicato come una delle maggiori virtù e tanto più ammirato quanto più è assiduo e costante, sicchè, l'uomo, che, diventato ricco, persevera a lavorare, è ritenuto degno della massima lode. Ma per i contemplativi, per gli studiosi, per gli artisti, è invece immorale un lavoro che assorba tutta l'attività d'un individuo senza lasciargli la possibilità di sviluppare il suo spirito con la cultura e con l'arte, e l'uomo che essendo ricco continua nel suo lavoro — il droghiere milionario che passa dodici ore al giorno nel suo fondaco — è per essi il tipo odioso del « filisteo », l'uomo sovranamente disprezzabile che non ha in sè nessuna risorsa intellettuale e che sacrifica il meglio della vita ad un'occupazione miserabile. « Schelling opinava che solo nella santa passività l'uomo può

---

[1]) X, 37 § 1.

ricordarsi del suo *io,* onde contemplare il mondo e la vita, ed egli scorgeva nell'inerzia l'unico frammento di divinità concesso dal destino all'uomo »[1]). Probabilmente aveva ragione.

Noi vediamo spesso certe condotte di vita, o certi atti particolari d'una vita, che ci sembrano stranamente assurdi e inesplicabili. Noi stessi commettiamo sicuramente molte azioni che appaiono agli altri assurde e inesplicabili. Ciò deriva appunto dal fatto che ognuno ha un concetto proprio del sommo bene e quindi del dovere, un concetto che è molto spesso assolutamente incomunicabile ad altri e per gli altri incomprensibile.

Questa incomunicabilità e questa incomprensibilità hanno una delle loro precipue ragioni nella diversa considerazione che noi professiamo riguardo all'avvenire, la quale costituisce altresì appunto una delle più inestricabili alternative morali.

Infatti, da un lato è cosa sciocca pensare all'avvenire, preoccuparsene, predisporne i particolari, giacchè mille contingenze imprevedute, e più decisiva d'ogni altra la morte, che ogni più piccolo incidente ci può procurare, possono distruggere ogni nostro piano e toglierci ogni disponibilità del futuro. « A-t-on devant soi quelques années ou quelques mois seulement? ». Questa domanda che preoccupava così vivamente il filosofo dell'incertezza [2]), non può però non pesare fortemente sulla bilancia del pensiero con cui qualunque uomo cerca di regolare la sua vita. E Montaigne osservava: « Ceulx qui accusent les hommes d'aller tousjours beants aprez les choses futures et nous apprennent à nous saisir des biens presents et nous rasseoir en ceulx là, comme n'ayants aulcune prinse sur ce qui est à venir, voir assez moins que n'avons sur ce qui est passé, touchent la plus com-

---

[1]) H. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens,* Tübingen, 1920, p. 30.

[2]) AMIEL, *Journal intime,* ed. Scherer, II, 249.

mune des humains erreurs, s'ils osent appeler erreur chose à quoy nature mesme nous achemine par le service de la continuité de son ouvrage.... Nous ne sommes iamais chez nous; nous sommes tousjours au delà » [1]).

Dall'altro lato la possibilità d'una vita unita, coerente, fruttuosa, sta unicamente in questo predisporre i piani del futuro, cioè nell'assurdo di vivere nell'avvenire anzichè nel presente, nel violare il precetto morale e religioso di vivere per la giornata in corso come se fosse l'ultima della nostra vita.

Sicchè noi siamo presi nel dilemma seguente: o disporre del futuro col pensiero, contarci su come lo potessimo con tutta sicurezza, farlo entrare con tutta fiducia nei nostri piani di vita, anzi formare questi unicamente sulla base, sul margine, sul terreno dell'avvenire; e così agire stoltamente, come chi si fonda su cosa sessenzialmente incerta e su essa trasporta tutte le sue speranze e i suoi disegni. Ovvero per sfuggire, a questo stolto modo di agire, vivere nel presente, cioè giorno per giorno: e rinunciare così a concepire ed effettuare qualunque opera per cui si richiegga la concentrazione d'una lunga serie di sforzi, ossia qualunque opera d'importanza.

Ambedue le soluzioni si presentano alla mente umana ugualmente ragionevoli o ugualmente irragionevoli. Ma l'adozione dell'una o dell'altra arreca la formazione di concetti del dovere assolutamente contraddittorî, e la pratica di condotte di vita mutuamente incomprensibili.

Ora, quando noi vediamo un nucleo di persone contemplare un oggetto che si scorge sul lontano orizzonte, ed essere tra loro assolutamente discordi su che cosa sia tale oggetto, e discutere a perdifiato di ciò e separarsi senza aver potuto stabilirlo, noi siamo logicamente obbligati a conchiudere che quell'og-

---

[1]) *Essais*, L. I, C. III.

getto in quella posizione non è suscettibile di essere definito. Ma poichè lo stesso avviene di fronte al dovere; poichè tutti discordano essenzialmente su che cosa esso sia; noi dobbiamo venire rispetto ad esso alla medesima conclusione, e dire che il dovere è essenzialmente indeterminabile.

Questa situazione appunto è quella che ha permesso a Nietzsche di fondare il suo « immoralismo » verbale. La morale dell'uomo superiore è l'immoralità per il greggie. Il grande santo che abbandona la famiglia per farsi eremita, compie un atto che, secondo i punti di vista, può giudicarsi tanto altamente morale quanto altamente immorale. L' eroe politico (un Mazzini, per esempio) che immola tutta la vita alla sua idea, può da noi essere considerato come l'incarnazione di un ideale etico. Ma per il « greggie » contemporaneo esso è l'uomo che esce dal regolare *curriculum vitae,* che turba la pace del paese e delle famiglie, che sobilla la gioventù e la spinge ad una condotta disordinata, tumultuaria, pericolosa, atta a trascinare alla rovina: — alla prigione o alla morte. Egli è dunque assolutamente « immorale ». Allora i confini tra la moralità e l'immoralità si confondono. Allora, se ciò che è immorale per il « greggie », è precisamente la moralità superiore, si può, giocando di parole e fondandosi appunto sulla definizione del « greggie », proclamarsi immoralisti.

Ma da quanto abbiamo detto più sopra discende un'altra conseguenza. « Molti, anzi quasi tutti gli uomini — avvertiva il Leopardi — che da se medesimi o dai conoscenti si credono stimati nella società, non hanno altra stima che quella di una particolar compagnia, o di una classe o di una qualità di persone alla quale appartengono e nella quale vivono. L' uomo di lettere che si crede famoso e rispettato nel mondo, si trova o lasciato da un canto o schernito ogni volta che s'abbatte in compagnie di genti frivole, del qual genere sono tre quarti del mondo. Il giovane galante, festeggiato dalle donne e dai pari suoi, resta

negletto e confuso nella società degli uomini d'affari... A parlar proprio, l'uomo non può sperare, e quindi non deve voler conseguire la stima, come si dice, della società, ma di un qualche numero di persone » [1]. La società, insomma, può considerarsi divisa in varii circoli, in ciascuno dei quali impera una morale diversa e quindi un diverso criterio di giudizio morale. Ciò che è riprovato come male in un circolo è ammesso come cosa indifferente o come bene in un altro. Un matrimonio puramente civile, ad esempio, è considerato come uno scandalo nel circolo morale dell'aristocrazia clericale, e come un atto buono nel circolo morale della borghesia atea. Un'unione libera è uno scandalo nel circolo morale della borghesia conservatrice, ed è un atto meritorio nel circolo morale dei socialisti e degli anarchici. Persino l'assassinio e il furto trovano un circolo in cui non sono più male.

Non esiste dunque una riprovazione universale contro qualche cosa che sia generalmente riconosciuta come male e un'approvazione universale verso qualche cosa che sia generalmente riconosciuta come bene; ma esistono soltanto dei circoli speciali di riprovazione e di approvazione per ciò che in ciascuno di essi è considerato come male o come bene, alla stessa guisa che si hanno quelli che si potrebbero chiamare i circoli di celebrità, per cui, ad esempio, un medico celebre è assolutamente ignoto nel circolo di celebrità letteraria, e un filosofo illustre completamente sconosciuto nel circolo di celebrità matematica. Per sfuggire alla riprovazione non c'è che da cambiare circolo, cosa facilissima perchè il nostro pubblico è scelto dal nostro pensiero, e la piccola frazione dell'umanità a cui questo tacitamente si dirige e si riferisce prende subito l'aspetto « di tutta la società », e si lascia completamente nell'ombra tutte le altre frazioni. La riprovazione d'un circolo può venir adunque facilmente cambiata con l'approvazione di un altro, mediante un

---

[1]) *CXI Pensieri* (XCIII).

semplice spostamento nella direzione del pensiero; e qualunque cosa si faccia si troverà sempre accanto al circolo della riprovazione quello dell'approvazione, e, altresì, viceversa [1]).

Se non che l'impossibilità di distinguere il bene dal male non si avverte soltanto considerando la società nel suo complesso; si avverte altresì considerando ciascun individuo. Essa esiste per il singolo al pari che per l' umanità. Tutti questi varî doveri, che si contraddicono a vicenda, e che, presentandosi all'umanità nel suo insieme, la dividono in tanti gruppi nemici, a seconda che questi scelgono l'uno o l'altro di quelli; tutti quei doveri contradditori, si presentano anche all'individuo e producono in lui la stessa lacerazione e lo stesso contrasto che producono nell'umanità, e lo obbligano a scegliere senza aver mai un criterio di scelta definitivo e sicuro.

Se l'uomo debba a ciò che considera suo dovere di cittadino (e che può essere fare una rivoluzione o entrare in una congiura) sacrificare la pace e forse l'esistenza della sua famiglia; se debba per obbedire al dovere di coscienza di opporsi ad un sopruso, perdere l' occupazione che gli permette di soddisfare il dovere di fornire il pane ai suoi; se egli debba sacrificare al lavoro che la necessità e la sorte gli impongono la vocazione artistica o scientifica che costituisce la migliore essenza del suo spirito; sono tutte queste alternative che hanno sempre fatto e faranno

---

[1]) Questo stesso effetto, ottenuto con lo spostamento dall'uno all'altro circolo, cioè con uno spostamento nello *spazio*, è prodotto dallo spostamento nel *tempo*. « Aussi n'y a-t-il pas d' humiliation si grande dont on ne devrait prendre aisément son parti, sachant qu'au bout de quelques années, nos fautes ensevelies ne seront plus qu' une invisible poussière sur laquelle sourira la paix souriante et fleurie de la nature. L' individu momentanément taré se trouvera par le jeu d' équilibre du temps pris entre deux couches sociales nouvelles qui n' auront pour lui que déférence et admiration et au-dessus desquelles il se prélassera aisement » (M. PROUST, *Le Temps Retrouvé*, vol. II, p. 125).

eternamente oscillare l'umana coscienza e che non sono suscettibili d'alcuna soluzione precisa. Ibsen ne ha drammatizzato potentemente qualcuna, specialmente nel *Brand*. Brand che lascia morire il figlio e la moglie per perseguire la realizzazione della sua grande idea, la quale poscia precipita per l'incomprensione e la mancanza di fede universali. I fatti dunque lo sconfessano; eppure egli aveva scelto il « dovere », e il dovere più arduo e penoso. Ebbe ragione? Ebbe torto? Operò moralmente bene o male? Quale era il suo « vero » dovere? Chi mai oserebbe, anzi chi saprebbe, stabilirlo?

L'antica interrogazione di Ponzio Pilato è dunque tutto quanto ci rimane a pronunciare di fronte all'idea del dovere. Nè l'umanità nel suo complesso, nè i singoli individui di fronte ai loro casi particolari, sapranno mai darvi una risposta. Costretto dalla divergenza sorta tra il lecito e il voluto a scegliere tra il bene ed il male, l'uomo si trova nella radicale impossibilità di distinguere l'uno dall'altro.

CAPITOLO VI.

Il conflitto tra morale e intelligenza.

E ciò è particolarmente notevole che una tale impossibilità diventa sempre più forte quanto più si allarga l'intelligenza e si fa delicato lo spirito.

Abbiamo detto che l'essenza della morale sta nel dovere di fare alcunchè di diverso da ciò cui si è inclinati. Ma la sua tendenza è poi quella di far sì che questo alcunchè di diverso dall'inclinazione spontanea, imposto dall'opinione, dal costume, dalla tradizione, finisca per passare allo stato abitudinario, allo stato di azione quasi istintiva.

Ora, finchè l'intelligenza è limitata e chiusa nella tradizione e nel costume, la distinzione tra il bene ed il male è relativamente facile, perchè l'uomo non si sogna neppure di mettere in forse che sia bene o male ciò che come tale è accettato dall'ambiente in cui vive.

Ma non è più così quando l'intelligenza si allarga. E si può porre la proposizione che l'allargarsi dell'intelligenza produce il dissolvimento della morale; della quale proposizione è pur vera la reciproca, e cioè che il dissolversi della morale facilita l'allargarsi dell'intelligenza.

L'intelligenza non può allargarsi senza che la morale ne soffra, se come afferma Romain Rolland, prima legge dello spirito (egli dice veramente del libero spirito latino) è la legge dell'intelligenza: « comprendre le plus possible de la vie et de la pensée au ris-

que de faire bon marché des règles morales » [1]). E probabilmente, nell'uno o nell'altro cerchio, ma sempre all'inferno, troveremo colui il quale deve dire di sè: argomenti di nessuna specie

> Vincer potêr dentro di me l'ardore
> Ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto
> E degli vizi umani e del valore [2]).

La moralità, infatti, dicevamo, in quanto atto pratico e nella sua forma più solida, consiste nel fissarsi in istinto d'una determinata condotta considerata buona.

Ma di che cosa ha bisogno l'istinto morale per perdurare?

Dell'ignoranza e della limitazione del pensiero. Perchè l'istinto morale permanga saldo bisogna che la condotta praticata ed imposta come morale nella società in cui l'uomo vive sia da questo ritenuta come la verità etica assoluta. E, affinchè sia ritenuta così, bisogna che l'uomo non sappia, non *veda* che condotte diverse od opposte sono altrove considerate del pari come condotte morali. Quindi, per perdurare, l'istinto morale ha bisogno dell'ignoranza e della limitazione del pensiero. Bisogna non sapere che altri popoli, altri uomini, intere civiltà, tengono una condotta e praticano una morale diversa da quella che a noi è istintiva, e non aver modo di rappresentarci vivamente nel pensiero, di far rinascere nella nostra coscienza, queste condotte, queste morali opposte alle nostre. Perciò Machiavelli, lodando la bontà esistente (ai suoi tempi) « nella provincia della Magna », notava che essa nasceva dal « non aver avuti commerci grandi co' vicini; perchè nè quelli sono iti a casa loro, nè essi sono iti a casa altrui... d'onde è stata tolta via la cagione d'ogni conversazione ed il principio d'ogni corruttela » [3]). E perciò Euripide faceva dire ad Ippolito:

---

[1]) *Jean Cristophle, Les Amies*, p. 215.
[2]) *Inf.* XXVI, 97.
[3]) *Discorsi* etc. L. I, C. 55.

Oh! nel mio tetto
Mai non sia donna che saper dimostri
Più che a donna convien: nelle saccenti
Più maltalento ingenera Ciprigna:
Quella che nulla sa, dal corto ingegno
È da lascive fantasie rimossa. [1])

Perchè avviene che la lettura di fatti immorali, nei giornali e nei romanzi, sia suggestiva di immoralità? Perchè la mente del lettore, il quale finora non aveva forse concepiti come possibili certi fatti e si sarebbe arretrato dal commetterli per l'orrore di esser solo nel mondo capace di tanta « scelleraggine », ragiona, quasi inconsciamente, così: « Dunque *ciò* è possibile? Dunque *questo si fa?* Dunque c'è un individuo, tre, cento, mille individui che hanno fatto *ciò?* Ma allora non c'è più ragione che io inorridisca: allora posso farlo anch'io ». È ciò che constatava Schopenhauer, a proposito dell'influenza che esercita l'esempio sull'uomo, in causa della tendenza imitatrice di questo, dovuta sia a mancanza di riflessione autonoma, sia « alla sua giusta diffidenza verso il proprio giudizio ». Certo l'azione dell'esempio è determinata dal carattere di ciascuno; però se uno forse si scandalizzerà, « zwanzig Andere aber verden denken: aha! thut Der Das, darf ich's auch » [2]). E viene quindi anche ad agire qui in senso demoralizzatore, quell' apprezzamento che Spinoza descrive così: « Possumus deinde dicere, aliquem de se minus iusto sentire, cum videmus, ipsum ex nimio pudoris metu ea non audere, quae alii, ipsi aequales, audent » [3]). — Le ragioni per cui il cattivo

---

[1]) *Ippolito*, trad. Bellotti.

[2]) *Parerga*, vol II, § 119. — E il Simmel: « Wenn die Vorstellung der Freiheit anders zu handeln garnicht erweckt wird, wenn das Richtige als gans selbstverständlich erscheint, so tritt die Versuchung auch in Wirklichkeit weniger an uns heran. Darum verderben umgekehrt böse Beispiele gute Sitten ». *(Einleitung in die Moralwissenschaft,* Cotta, 1911, vol. I, pag. 65).

[3]) *Eth.*, III, Aff. Defin., XXVIII, Expl.

esempio è così pericoloso e così deprecato non sono altro che queste.

È precisamente la stessa cosa che avviene riguardo alla religione. Dov'è che la religione rimane incrollabile nell'animo popolare come un istinto? Nei paeselli remoti avvolti di tenebre intellettuali, dove l'ignoranza non concede di raffigurarsi altri individui, altre collettività professanti diverse religioni, o nessuna religione, dove, per ciò appunto, *cristiano* è diventato sinonimo di *uomo*. Ma nei centri più grandi, dove il popolo vede che l'*uomo* può essere non *cristiano*, dove vede le persone più rispettabili professare religioni differenti, o essere prive di religione — dove, insomma, l'intellettualità deve necessariamente espandersi — la fede religiosa perde del tutto la forza di istinto e resta profondamente scossa. Il precetto dell'ignoranza — e l'*Indice* che ne è la conseguenza — è una profonda trovata psicologica della Chiesa cattolica.

Il medesimo fatto si riscontra rispetto a tutte le nobili « illusioni » (per usare il linguaggio del Leopardi) che la « verità » distrugge. La patria, per esempio. Alcune parole che il Cuoco mette in bocca ad un personaggio del suo romanzo filosofico (e che non si rileggono oggi senza frutto) possono servire, riguardo a questo punto, di limpida illustrazione. « O giovine, mi rispose Ponzio, un pregiudizio forma un matto e dieci possono formare un eroe. È necessità aver tutti i pregiudizi de' Romani per poter fare ciò che essi fanno. Persuadete loro che Quirino non è figlio di Marte, che Giove non promette nulla ai mortali; dimostrate che gli auguri e i sacrifici son nomi senza soggetto, che il cenere de' padri non sente nulla; andate pure avanti e convinceteli che ciascun angolo della terra è patria, purchè vi si viva bene... Dimostrate esser falso che la patria nostra sia la prima tra tutte le altre, e che in molte altre città sienvi leggi più giuste, costumi più dolci, sole più tepido, numi più propizi. Insegnatele pur tutte queste funeste ve-

rità. Al momento stesso in cui saran comprese, i savi non avran più il nome degli Iddii per frenare il popolo; ai coraggiosi mancherà lo sprone e la speranza dell'immortalità... i vili non vorran più morire per la patria e salvarla, ma ameran meglio dominarla e servire. Il tempo della sapienza diventerà tempo della corruzione e della morte » [1]).

Lo stesso si ripete per ogni lato ed aspetto della morale. Se basta la tenuissima intellettualità appena superiore all' analfabetismo, sufficiente alla lettura di giornali e di romanzi, per cominciare la dissoluzione d' una moralità che si era fissata in istinto, un' intellettualità ampia e superiore, che permette di ricostruire in sè le più diverse civiltà, di scorgere in azione indifferentemente le più disparate condotte, volta a volta proclamate morali, e vedere invece altre condotte pure disparatissime fra loro volta a volta condannate come immorali, conduce a compimento quella dissoluzione. Colui che ha raggiunto tale larghezza intellettuale vede nella realtà umana, quasi sotto di sè, bene e male formarsi e sparire con la vicenda rapida e fuggevole delle onde del mare, e li scorge, come queste, quali formazioni effimere del vento mutante d'opinioni, senza valore e fondamento stabili. Egli si sente così dallo sviluppo della sua intellettualità portato « al di là del bene e del male », avverte di poter sovranamente e incontrollabilmente giudicare egli stesso e egli solo del bene e del male; e si convince (quando anche per rispetti umani od altri motivi prudenziali se ne trattenga) di aver idealmente il diritto di fare — senza riguardo a leggi, costumi, prescrizioni dominanti, canoni filosofici, tutte cose che si attestano non valide e immeritevoli d' ossequio razionale e d' obbedienza appunto con l' essere transeunti nel tempo e contrastanti nello spazio — assolutamente *tutto ciò che vuole.*

Coloriamo la cosa con qualche esempio. La poli-

---

[1]) *Platone in Italia*, cap. LXV (vol. II, p. 172-3 dell' ediz. Lugano 1843).

gamia appare a noi istintivamente immorale. Ma chi ci dice che un allargarsi delle nostre conoscenze e precisamente un entrare in intimo e lungo contatto colla civiltà maomettana, dove la poligamia è invece morale, non scuoterebbe quell'istinto che ce la fa apparire immorale, non distruggerebbe cioè la nostra moralità su questo punto? Per noi « mediterranei » il libero amore delle fanciulle appare (o meglio si può già forse dire: appariva un vent'anni o trent'anni fa) quale una grossa immoralità. Ma chi ci dice che una più intima penetrazione nelle civiltà nordiche non finisca per farcelo completamente risultare come cosa normale, conforme ad un' esigenza della natura, non sradicabile e che ha diritto di essere soddisfatta, quindi cosa *giusta,* morale? Diamo un esempio ancora più piccante. L' amore omosessuale. Un vero istinto morale, ce ne ributta tuttora indietro. Ma l'istinto morale starebbe su questo punto per smussarsi? Perchè si cita Proust, Gide ed altri? Perchè si profetizza che l' Europa andrà al fondo come e per la stessa ragione per cui vi andarono Sodoma e Gomorra? [1]) E se l'istinto morale venisse veramente a smussarsi su questo punto, quale ne sarebbe stata una delle cause principali? La cultura. Si conosce, per esempio, sempre meglio e da un sempre maggior numero di persone che nella civiltà più splendida e spiritualmente più alta che sia comparsa al mondo, quella greca e greco-romana, i rapporti omosessuali erano cosa ovvia, comune, ammessa, approvata. Si apprende, leggendo il significante passo 474 D e s. della *Repubblica*, che quando i greci parlavano d' amore era sottinteso, come cosa che va da sè, che si trattava d'amore omosessuale. Vi si apprende anche che Platone non si peritava affatto di descrivere nel suo libro capitale il *proprio fratello* come amante di tutti i fan-

---

[1]) Cfr. il singolare libro di D. MERESCHKOWSKI, *Das Geheimnis des Westens,* trad. ted., Lipsia, Grethlein, s. d., ma 1930.

ciulli [1]). Si assiste alla singolarissima mischianza di equivocità omosessuale e di alta filosofia che fa Platone nel *Fedro,* a questo fatto tipico che di equivocità omosessuali si sia servito Platone come di veicolo per i suoi pensieri filosofici maggiormente mistici: Platone, di cui, del resto, Diogene Laerzio riporta alcune odicine d' amore per fanciulli, una delle quali almeno è quasi altrettanto bella e appassionata quanto la più vibrante e sentita lirica amorosa che abbia prodotto l'antichità, l'ode di Saffo conservataci nel trattato *Del Sublime,* essa pure ode d' amore omosessuale [2]). Si incontra l'animata descrizione della viva emozione sensuale che destava in tutti gli uomini il bellissimo Carmide, e prima di tutti in Socrate quando ne vede il seno scoperto [3]). Si legge il *Convito* di Senofonte, ancora più istruttivo al riguardo di quello di Platone, pur essendo in quest'ultimo così istruttivo

---

[1]) Ἀνδρὶ δ'ἐρωτικῷ οὐ πρέπει ἀμνημονεῖν ὅτι πάντες οἱ ἐν ὥρᾳ τὸν φιλόπαιδα καὶ ἐρωτικὸν ἁμῇ γέ πῃ δάκνουσι τε καὶ κινοῦσι, δοκοῦντες ἄξιοι εἶναι ἐπίμελείας τε καὶ τοῦ ἀσπάζεσθαί. Nulla meglio del fatto che Platone parli così del suo proprio fratello Glaucone mostra in qual grado queste tendenze fossero in Grecia immuni da qualsiasi ombra di disonore e di condanna morale.

[2]) « Pervers in seinen geschlechtlichen Neigungen », dice di Platone il SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt,* Berlino 1909, vol. III. p. 57.

[3]) Τότε δή εἶδον τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου καὶ ἐφλεγόμην καὶ οὐκέτ' ἐν ἐμαυτοῦ ἦν (*Carm.*, 185 D). Questo passo, dove Platone descrive con tutta chiarezza e tranquillità, come cosa naturale e ovvia, una sensazione del suo maestro, che oggi verrebbe tenuta accuratamente nascosta e la cui attribuzione a qualcuno verrebbe oggi considerata come una grave offesa, basta a dissipare le ingenuità di coloro (ultimo il RITTER, *Platonische Liebe,* Tüb. 1931, p. 74 e s.) che cercano di purificare su questa questione Socrate e Platone. Quel passo basta a dimostrare invece che era allora perfettamente normale e comune una tendenza che oggi risulta singolare e anormale. — A confutazione dell'opinione del Ritter basta, del resto, la giusta osservazione di Cicerone: « Quis est enim iste amor amicitiae? Cur neque deformem adolescentem quisquam amat neque formosum senem? » *(Tusc. Disp.* IV, XXXIII, 70. E v. quivi altre interessanti osservazioni sull'argomento).

il discorso di Alcibiade. Si è informati da Plutarco che il saggio (uno dei Sette) Solone « forte non era contro i bei giovani », come si ricava « da quella sua legge la quale proibiva a chi servo fosse, di ungersi e di amar fanciulli, annoverando un sì fatto amore fra le applicazioni più belle e decorose, ed esortando in un certo modo a queste cose coloro che degni n'erano, nel tempo medesimo che le vietava a quelli che ne erano indegni » [1]). E ancora da Senofonte si è informati che un padre, Sfodria, in pericolo di pena capitale, poteva rivolgersi a suo figlio, che era amante del figlio del re Agesilao, affinchè ottenesse dal suo amante che il padre di costui, Agesilao, assolvesse il padre dell'altro [2]). Si viene a conoscere la natura del rapporto che assai di frequente legava scolarca e discepoli, (p. e. Crantore e Arcesilao), la ragione per cui spesso lo scolarcato era trasmesso a taluno, in generale il fatto notevole della concessione di favori di questa specie per averne in cambio comunicazione di dottrine. Si viene a cognizione che questo rapporto, che a noi pare così mostruoso, era fonte di nobiltà di sensi e d'eroismo, non pure nella leggenda (Achille e Patroclo, Eurialo e Niso — e del resto, che i poeti abbiano rappresentato queste leggende è una prova che il fatto che vi corrispondeva non era estraneo alla vita), ma nella realtà: Leuttra e Mantinea; la legione tebana. « La garde urbaine, ὁ ἐκ πόλεως λόχος, ou garde sacrée, ὁ ἱερὸς λόχος, institué par Gorgidas ou par Epaminondas et composée de trois cents compagnons, était entièrement formée d'amants et d'aimés » [3]). Ci si imbatte sfogliando Aristofane in quei

---

[1]) PLUT., *Solon*, § 1 (trad. Pompei). Πρὸς τοὺς καλοὺς οὐκ ἦν ἐχυρὸς ὁ Σόλων.

[2]) SENOF., *Elleniche*, L. V, C. IV, § 25 e s.

[3]) MEIER ET DE POGEY CASTRIES, *Histoire de l' Amour grec* (Paris, Stendhal, s. d., ma 1930, p. 57. — Più però che da questo o simili studi eruditi, si può ricavare l'impressione di che cosa fosse l'« amore greco » da libri come MANN, *La morte a Venezia*, ZWEIG, *Sovvertimento dei Sensi*.

versi che, pur nel loro carattere estremamente caricaturale, gettano un vivissimo sprazzo di luce sul come la cosa era in Grecia moralmente considerata, e che non si possono riprodurre se non in greco:

> Ὅπου ξυναντῶν μοι ταδί τις μέμψεται
> ὥσπερ ἀδικηθεὶς παιδὸς ὡραίου πατήρ·
> καλῶς γέ μου τὸν υἱόν, ὦ Στιλβωνίδη,
> εὑρὼν ἀπιόντ' ἀπὸ γυμνασίου λελουμένον,
> οὐκ ἔκυσας, οὐ προσεῖπας, οὐ προσηγάγου,
> οὐκ ὠρχιπέδισας, ὧν' ἐμοὶ πατρικὸς φίλος. [1])

Ci si sofferma curiosamente sugli accenti omosessualmente appassionati che Virgilio fa udire nell'*Egloga II;* su quelli di Orazio per Ligurino; sull'accusa che questi non tituba di muoversi, per bocca di Damasippo, di « puerorum mille furores », [2]) o sulla confessione che non ha alcun riguardo a fare in pubblico che brucia d'amore « mollibus in pueris » [3]); o sulle avventure di Gitone e sull'oscenamente spiritosissimo e pur esso al riguardo istruttivo racconto di Eumolpo nel romanzo di Petronio Arbitro [4]). Si percorre con sorpresa l'« ars amandi » omosessuale che Luciano (o lo pseudo Luciano) schizza in un punto degli Ἔρωτες. Si viene in generale ad apprendere che per i più grandi moralisti del mondo, gli Stoici, gli atti sessuali di qualsiasi specie, omosessualità, masturbazione, incesto, prostituzione, non avevano alcuna importanza per la valutazione morale degli uomini, [5]) erano assolutamente indifferenti, ἀδιάφορον τοῦτο εἶναί φασι, come dice Sesto Empirico [6]) riassu-

---

[1]) *Aves,* 137.
[2]) *Sat.* L. II, Sat. III, v. 325.
[3]) *Epodi,* XI, v. 4.
[4]) § 85-87.
[5]) È l'espressione con cui il Festa riassume esattamente i passi in argomento, dei quali, dice, « la traduzione è vietata dalla decenza » *(I Frammenti degli Stoici Antichi,* ordinati, tradotti e annotati da N. FESTA, vol. I ZENONE. Bari, 1932 p. 19).
[6]) *Pyrr. Hyp.* III, 200.

mendo il loro pensiero al riguardo, potevano essere compiuti anche dal « saggio » [1]). Si impara infine che anche durante l'impero romano « il était d'usage, dans les familles patriciennes, de donner au jeune homme pubère *un* esclave du même âge comme compagnon de lit, afin qu' il pût satisfaire ses premiers élans génésiques » [2]) ... Non può forse darsi che il solo conoscere ciò, poscia la viva concentrazione del pensiero sopra la civiltà in cui questi atti erano adottati e approvati, lo studiare amorosamente, il penetrare profondamente, il far rivivere nel nostro pensiero tale civiltà (il che è come dire allargare fino ad essa l'intelligenza), tenda alla dissoluzione dell'istinto morale che allontana da quegli atti, cioè a distruggere una certa parte della morale? E chi ci dice se nella licenza sessuale di alcuni grandi intellettuali (Verlaine, O. Wilde) non abbia avuto parte questa viva e lucida concezione che la condanna di tali atti non è che contingente, effimera, *relativa* al tempo pre-

---

[1]) Si vegga l'omosessualità (e l'assoluta libertà dei rapporti sessuali, anche tra fanciulli) sostenuta da Zenone, secondo riferisce Sesto Empirico in *Adv. Math.* XI, 190; e circa la difesa della masturbazione (in pubblico anche) fatta da Diogene (che, se non è propriamente stoico, è, come cinico, un anticipatore dello stoicismo) si vegga, non solo DIOG. LAER. VI, 69, ma più ancora il come si estende compiacentemente su questa tesi di Diogene, l'altro cinico posteriore, e brillante predicatore popolare di moralità, DIONE CRISOSTOMO, *Disc. VI*, 17 e s. — Del resto, la cultura fornisce altresì in generale queste cognizioni: « Er [il rapporto omosessuale] ist nicht etwa bloss eine Entartung verbilder Zeit: Homosexualität findet sich bei den Naturvölkern und vor allem bei den Völkern des Altertums; er findet sich bei den florentinern nicht erst zur Zeit Michelangelos, sonden schon zu Zeiten Dantes, er war in dem Tagen der Troubadours verbreiten und hat sich von da bis in die modernen Zeiten erhalten... Dass man ihn zu einem schweren verbrechen stempelt, ist legedlich eine Idee des Judentmus gewesen, welche dann in das Christentum übergangen ist » (J. ROHLER, *Recht und Personlichkeit in der Kultor der Gegenwart*, Stuttgart e Berlino, 1914, p. 49-52).

[2]) BURET, cit. da WESTERMARK, *The Origin and Developement of the Moral Ideas*, Macmillan, 1917, vol. II, p. 463.

sente, non fondata su alcun concetto perennemente razionale, così vero che per secoli intieri popoli splendidamente civili li praticarono con indifferenza e con compiacenza, li circonfusero anzi dell' idealità della poesia? — chi ci dice non abbia, cioè, in quella loro degenerazione avuto parte l'allargarsi della conoscenza e dell' intelligenza?

È noto che secondo il *probabilismo* (questa interessantissima dottrina elaborata dai moralisti cattolici) tutte le opinioni morali, anche le meno probabili, sono buone per quanto discordi, purchè sostenute almeno da un teologo reputato [1]). Ciò è appunto in piena conformità con la nostra tesi: perchè dal momento che l' intelligenza si allarga fino a conoscere che un atto da noi ritenuto immorale è da qualche persona autorevole (o da tutto intero un popolo) considerato innocente, il nostro atteggiamento psichico verso quell'atto si modifica profondamente, le barriere che ci trattenevano dal commetterlo sono scosse e noi non siamo quindi più colpevoli se lo commettiamo.

Della stessa opinione si dimostra il Rosmini, il quale, discutendo se il sorgere del *probabilismo* abbia

---

[1]) L'inventore del probabilismo, circa il 1577, fu, come è noto, Bartolomeo Medina, professore nell' università di Salamanca. — Diamo, per maggior precisione le parole d'un moderno sostenitore di questa dottrina: « Humanae rationis debilitate fit, ut sicut in aliis rebus, ita etiam in iis, quae ad mores pertinent non omnia clara neque certa sint.... Qui tenent ad amplectandam licite opinionem libertati faventem requiri, ut rationes pro libertate probabiliores sint, quam quae militant pro lege, profitentur *probabiliorismum;* qui tenent, sufficere et requiri rationes aeque probabiles, profitentur *aequiprobabilismum;* qui tenent, exsistentibus rationibus et opinionibus utrimque probabilibus, licere sequi probabiles opiniones pro libertate, neque necesse esse, ut iudicetur eas esse probabiliores aut saltem aeque probabiles, profitentur *probabilismum;* si quis vero ad excutendiam obligationem leviore et improbabili ratione contentus esse vult, dicitur incidere in *laxismum* ». (LEHMKUHL, S. J., *Probabilismus vindicatus,* Brisgovia Frib., 1906, p. 4, 6).

fatto sì che alcune cose che prima erano peccato, cessassero d'essere tali, risponde che ciò può essere avvenuto solo per qualche mutazione accaduta nell'uomo. « La qual mutazione non può esser altro che quella d'*un ordine di riflessioni più elevato* introdottosi, mediante il quale l' uomo ora possa calcolar meglio ciò che prima egli non potea, e trarre delle nuove conseguenze morali diverse dalle prime, formandosi nuove coscienze, o rettificando e perfezionando le antiche ». E il Rosmini esemplifica osservando che un uomo « costituito in un dato ordine di riflessione », non sapendo se la Chiesa comandi in un dato giorno l' astinenza dalle carni, concluderà che nel dubbio deve astenersene; mentre « sollevandosi ad un *altr'ordine maggiore di riflessione* » concluderà che la legge della Chiesa non può obbligarlo quando, senza colpa, egli non ne può accertare l'esistenza; e quindi mangerà carni. « Or certo è (prosegue il Rosmini) che il mondo si trovò in questi due stati intellettuali *di inferiore e di superior riflessione:* certo è, che una volta si ragionava nel primo modo, ed allora era peccato mangiar carni in dubbio: di poi si *ragionò nel secondo modo, e non fu più peccato.* Qual meraviglia di ciò se la colpa è un atto soggettivo, e nasce e si muta secondo le coscienze del soggetto? » [1]).

Ecco quindi che l'accettazione e l'osservanza della morale — l' essere o il non essere più un dato atto un peccato — dipende dal modo con cui si ragiona; e che quando si passa da uno stato di inferiore a uno stato « di superior riflessione » (cioè quando l'intelligenza si allarga) quel che prima appariva peccato non apparirà più tale, cioè la morale si dissolve. Il Rosmini dà l' esempio del mangiar carni; ma si potrebbe benissimo darne anche quest' altro: in uno « stato di inferiore riflessione » un uomo ritiene, senza neppure osare un dubbio, un ragionamento, un'analisi,

---

[1]) ROSMINI: *Trattato della Coscienza morale*, (Lib. III, Capo VIII, § 822).

che ogni furto sia un peccato; ma in uno « stato di superior riflessione », egli può venire a convincersi che nessun argomento concludente esiste che possa provare essere colpa il rubare a un milionario la modica somma che gli occorre per condurre a termine una scoperta scientifica o per iniziare un' impresa filantropica. Anche questo esempio prova (per usare le ancora più esplicite parole dello stesso Rosmini) che « una coscienza men retta suppone ordinariamente un ordine di riflessioni di più, che non sia una coscienza retta » [1]; ossia prova che l'allargarsi dell'intelligenza dissolve la morale. Così pure il Gioberti intravvide che l'allargarsi dell'intelligenza — l'approfondirsi dell'indagine filosofica — finisce con l'urtare contro la morale. « O la libertà filosofica (egli scrisse) sospende la morale o no. Nel primo caso è funesta, nel secondo *si contraddice* » [2]. E il Simmel, che è certo il più implacabilmente acuto e penetrante analizzatore e critico della morale, dalla dimostrazione che il dovere (« das Sollen ») non è altro che un impulso di cui non si può dare la spiegazione, un impulso la cui ragione si è oscurata nella coscienza, ricava l'ovvia conseguenza che quando noi riusciamo a indagare l' origine del nostro modo di comportarci e a comprendere chiaramente i motivi del suo formarsi, ci liberiamo facilmente da obblighi di condotta anche da lungo tempo stabiliti, mentre continuano a conservare forza quei modi di agire le ragioni del cui fissarsi non sono chiaramente conosciute [3]. Ciò è, una nuova volta, come dire che quello stesso effetto che, secondo mette in luce Spinoza, la conoscenza

---

[1]) *Op. cit.*, L. III, Cap. IV, § 452. Un profondo aforisma del Valery dice: « L' ange ne diffère du démon que par une réflexion qui ne s' est pas encore presentée à lui » *(Moralités,* N. R. F. 1932, p. 138).

[2]) *Della Protologia,* Propedeutica, IV, (vol. I, p. 60 dell' ediz. Botta-Chamerot, 1857).

[3]) *Einleitung in die Moralwissenschaft,* vol. I, p. 30 e s.

possiede sulle passioni, [1]) cioè di paralizzarle e dissolverle, essa, e per la medesima ragione, lo possiede anche sulla morale.

Fermiamoci un istante sull'accennato esempio del furto. Da un lato Proudhon diceva che la proprietà è un furto. E d'altra parte il socialismo venne definito il danaro degli altri. Ora, che cosa vuol dire ciò se non che il progresso del pensiero ha fatto smarrire i contorni precisi al concetto di furto? Dal lato socialista, si definisce lecito un atto (confisca di proprietà, puramente e semplicemente, o sotto forma di certi sistemi di imposta) che per alcuni conservatori è un furto; dal lato conservatore un fatto che è furto per i socialisti. Noi consideriamo qui delle sfere sociali — il partito socialista, la borghesia — abbastanza vaste. In ciascuna di esse una determinata elaborazione del pensiero porta a definir lecito ciò che per l'altra è delitto; e questa rispettiva opinione è considerata legittima. Ma perchè dobbiamo noi fermarci a quelle sfere? perchè non dobbiamo anzi considerarne alla stessa guisa altre più ristrette, ricercando altre e più particolari elaborazioni di pensiero? Allora noi finiremo per arrivare all'individuo, la cui speciale elaborazione di pensiero può fargli ritener lecito ciò che per la sfera composta di tutti gli altri individui è illecito, come il furto e l'omicidio. E se noi ritenevamo legittimo che una determinata sfera sociale (il partito socialista o la borghesia) improntasse, unicamente in forza del suo giudizio, del carattere di liceità ciò che è delitto per l'altra sfera, come potremo noi rifiutarci ad ammettere come legittimo che alla stessa guisa una sfera più ristretta (l'individuo) impronti, pure unicamente in forza delle speciali conclusioni del suo giudizio, del carattere di liceità ciò che è delitto per tutti gli altri?

In fondo, forse, la salvezza della morale sta uni-

---

[1]) « Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram, et distinctam formamus ideam » *(Eth.* V, Prop. III).

camente in ciò che manca alla maggior parte degli uomini il tempo, l'agio o la possibilità per quest'« ordine di riflessioni di più », per questa « superior riflessione ». L'attività occidentale toglie il tempo alla meditazione, e i concetti fondamentali della morale rimangono saldi perchè gli uomini non hanno tempo d'approfondirli, così come avviene talvolta che persone profondamente erudite in scienze speciali conservino la più ingenua fede religiosa unicamente perchè la loro scienza li assorbe al punto da toglier loro il tempo per analizzare quella fede. Anche in questo senso si può dire esattamente che l'ozio (cioè l'ozio concesso al pensiero) è padre di tutti i vizi.

Ma abbiamo detto essere vera anche la proposizione inversa e cioè che la dissoluzione della morale allarga l'intelligenza.

E, per vero, si osservi anzitutto che quando taluno dall'allettamento di qualche atto che il codice consuetudinario condanna, è tratto a compiere quell'atto, cioè a darsi al « vizio », egli trae quasi sempre da ciò un potente motivo di analisi dei costumi, della tradizione, della società. Prima egli viveva inconsapevolmente subendo il giogo del codice della comune opinione senza neppure pensare ad esaminarlo, a discuterlo, a vagliarne i fondamenti. Ma dal momento in cui, avendo compiuto un certo atto (p. e., essersi posto a convivere con una donna maritata, aver rifiutato un duello, ecc.) egli sente attorno a sè l'atmosfera di riprovazione e di ostracismo, nell'intimo della sua coscienza, spontaneamente e diuturnamente, si compie una profonda disamina circa i fondamenti della condanna di cui viene colpito e circa il diritto che hanno gli altri di infliggergliela; e questa disamina gli allarga a poco a poco la mente fino a liberarla del tutto dalla schiavitù dei criteri consuetudinari e tradizionali, a fargli consapevolmente abbracciare quel non-conformismo della condotta in cui, secondo il Mill, risiede la vera libertà, e forse anche fino a condurlo ad instaurare una critica della società donde sorga in lui l'aspi-

razione e l'azione per un rinnovamento di questa.

E v'è di più. Colui che vive nel vizio, se è dotato d'una certa forza d'intelletto, trae indubbiamente dallo stesso carattere irregolare della sua esistenza una visione più emancipata, più larga e più profonda delle cose umane e della realtà universale. Basta che noi ricordiamo certi tipi di viziosi dei romanzi di Dostojevskj o di Gorki per persuaderci che pochi tra gli uomini che non sono mai usciti dall'istinto e dalla *routine* della virtù possono stare a petto di quelli, per l'immenso abisso di originalità spirituale, per la spaventosa autonomia del loro giudizio di fronte alle valutazioni comunemente adottate, per il senso di emancipazione da tutti i criteri imperanti, a cui son giunti mediante una critica audacissima temprata sull'incudine di una tetra ed amara esperienza. Il fatto per un uomo di sentirsi avvolto da un'atmosfera di condanna universale, o, ancora più, di chiudere nel più occulto recesso della coscienza la terribile certezza che ad ogni istante una rivelazione potrebbe far scoppiare questa condanna; la riflessione sui motivi psicologici del vizio alla quale questo conduce una mente robusta; la riflessione sulla propria storia individuale in cui il vizio crebbe e divenne a poco a poco dominante; la riflessione sul meccanismo emotivo umano che rende la resistenza impossibile; l'abbandonarsi al vizio col tragico senso che esso è Fato, il Fato che traemmo dalla nascita e che incombe invincibilmente su tutta la nostra vita; ovvero, lo sforzo eroico per raggiungere la palingenesi, l'aspirazione e la lotta per la « conversione »; tutte queste agitazioni morali e intellettuali, che chi è stabilmente sistemato nella virtù non conosce, rendono infinitamente più ricco, più profondo, più libero dai criteri inintelligenti e abitudinari della « comune osservanza », colui che è in preda al vizio. Quale profondità, quale superiorità e libertà di visione non ci rivela il *De Profundis* aver il vizio suscitato nell'animo di Oscar Wilde? Si direbbe, insomma, che, come la lotta, lo sforzo, il dolore, scavarono

nel cervello umano sempre più numerose e profonde le circonvoluzioni originatrici del pensiero, così il vizio sappia scavare nel nostro spirito circonvoluzioni sempre più ampie, penetranti, tortuose, e suscitatrici d'un'intensità e d'un'indipendenza di vita interiore altrimenti irraggiungibili.

« L'uomo che ha molto peccato ha sempre dello spirito: il peccato istruisce », fa dire Gorki ad uno dei suoi personaggi [1]). « Le talent a besoin, pour jaillir, de stimulants; il a besoin aussi, pour pousser, de grand air. C'est en lisant et en regardant autour de soi, sans baisser continuellement les yeux, que l'on se façonne des idées et que l'on acquiert une forme... Il faut avoir vecu pour pouvoir écrire. Mais, alors, le talent serait le fruit du péché? » Questo si domanda Huysmans presentando al pubblico le poesie religiose del Verlaine. La vita del quale si prestava appunto meravigliosamente a questa risposta: « Les croyants auxquels nous offrons cet unique eucologe de prières modernes, n'ont plus qu'à profiter de ses péchés, car *s'il ne les avait pas commis,* il n'aurait point écrit dans les larmes les plus beaux poèmes de repentir et les plus belles suppliques rimées qui existent » [2]). E con piena verità il Simmel affermò (nè ad alcuno meglio che a Kant tale affermazione si può applicare) che l'insuccesso della massima parte dei filosofi moralisti va attribuito al fatto che essi come classe sono stati uomini eccezionalmente rispettabili: giacchè (egli aggiunge) il filosofo moralista deve aver esperimentato tanto la virtù quanto il vizio [3]).

A conferma di tutto ciò: quante volte non troviamo nella storia il massimo sviluppo intellettuale ed arti-

---

[1]) *La vita è una sciocchezza,* IX.

[2]) VERLAINE, *Poésies Religieuses,* Pref. de J. K. Huysmans (Paris, Vanier, 1904).

[3]) *Moral Deficiencies as determining Intellectual fonctions* in *International Journal of Ethics,* vol. III, Luglio 1893, p. 490.

stico d'un popolo, il « fiorire » della sua letteratura, il « secolo d'oro » della sua arte, congiunto col momento della sua più grande corruttela morale e, viceversa, il momento della massima morigeratezza, purezza di costumi, sanità di vita morale, congiunto con la primitività e l'incoltura, appartenente al periodo « arcaico », precedente alla fase dell'efflorescenza culturale e civile! « Così noi troviamo (riconosce anche il Petzoldt) che l'elevarsi dell'interesse estetico procede parallelo con l'aumento della ricchezza materiale, ma anche spesso con la trascuranza del bene etico, con la decadenza morale » [1]). Nè a coloro che tentano energicamente la riforma d'un'epoca di corruttela sfugge questo rapporto. D'istinto essi si indirizzano a colpire le manifestazioni culturali. La predicazione di Savonarola persuade i fiorentini a bruciare arazzi e dipinti, e persuade persino Botticelli a distruggere i proprî [2]).

***

Vi è, veramente, una fase più alta in cui questa antitesi tra morale e intelligenza *sembra* sparire. *Sem-*

---

[1]) PETZOLDT, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung* (Leipzig, Feubuer, 1900, vol. I, p. 213).

[2]) L'Eucken, il *cliché* dei cui volumi è quello di mettere con vigore in evidenza le antitesi, e poi appianarle con chiacchiere sentimentali e poetiche, pone bene in luce un paio di volte questa antitesi tra morale e cultura. « Die Kraft und das Selbstgefül der Kultur erscheint der Moral leicht als eine trotzige Überspannung menschlichen Vermögens; die von der Moral besonders gepflegte Gesinnung aber dünkt der Kulturarbeit als matt und schwach, auch in der Gefahr einer Selbstürberhebung. Diesen Zwiespalt teilt auch das Weltproblem: die Welt der Moral und Religion gilt der Kulturarbeit leicht als ein Wangebilde, die Welt der Kultur aber der Moral und Religion leicht als eine niedere Sphäre, die keine volle Hingebung verdient » (*Mensch und Welt*, Lipsia, Quelle u. Meyer, 1920, p. 51). « Die Kraft und das Selbstgefühl, welche die Kultur erzeugt, erscheinen der Moral leicht als eine ungebührliche Überspannung menschlicher Kraft; die von Moral aber besonders gepflegte Gesinnung erscheint der Kulturarbeit leicht als matt und schwach, ja als eine Hemmung unbegrenzten Lebens » *Einführung in die Hauptfrage der Philosophie*, stesso ed., p. 151).

bra, diciamo, perchè in realtà la posizione che lo spirito raggiunge in questa fase è quella dell'« al di là del bene e del male ». Ciò avviene quando l'intelligenza, esperimentata, e capace mediante la sua forza di riflettere adeguatamente sull'esperienza, vede la vanità di speranze, timori, desiderî, delle cupidigie d'ogni genere, della brama, della vita — di tutto. Quando si *sente* profondamente la verità di ciò che scrive Marco Aurelio: « Oramai la terra ci ricoprirà tutti quanti siamo; e poi anche la terra si trasformerà, e poi si trasformerà quello ancora in che si sarà trasformata la terra, e quest'altro ancora di nuovo, all'infinito; davvero chi ripensa a un cotale incalzarsi di mutamenti e di moti e alla rapidità con che si succedono, non può essere che al tutto non disprezzi ogni cosa mortale » [1]. Quando ci si dischiude da sè a poco a poco nello spirito questa visuale, ed ogni nostra valutazione, l'occhio con cui guardiamo oramai al mondo, resta definitivamente improntato e colorito da essa. È questa la più alta manifestazione dell'intelligenza, poichè l'intelligenza non sta nel capire un teorema di matematica o una deduzione filosofica difficile; sta nel modo con cui si guarda, si penetra, si valuta il corso della vita umana, le cose umane, il destino, l'universo, e solo in questo sguardo, nella maggiore o minore profondità di tale percezione, sta la differenza di profondità delle menti, la differenza di intelligenza vera. L'intelligenza, l'intelligenza pura è (secondo il giustissimo pensiero del Bergson) [2] quella che vede la vanità di tutto; e vedere la vanità di tutto, questo soltanto significa « capire ». Quando dunque l'intelligenza è pervenuta a questo suo grado supremo *sembra* che essa si congiunga anche ad una moralità suprema. Si tratta della fase raggiunta da coloro che hanno conosciute, viste fino in fondo, criticate, sorpassate tutte le seduzioni e i godimenti temporali e sensibili e sono

---

[1]) IX, 28, § 2 (trad. ORNATO).
[2]) *Les Deux Sources* ecc.; v. ad es. p. 160 e s., p. 165 e s.

riusciti ad approdare alla conclusione della loro totale nullità. È la fase da cui sorge, dunque, la morale più alta, mistica, ascetica, tipo Budda o Schopenhauer. In realtà, si tratta d' una « virtù libera da moralina ». A nessuna passione s' abbandona più l' uomo, non per « moralismo », non perchè ai tipi e criteri di morale « umana troppo umana », egli attribuisca valore (che anzi vede la insignificanza *sub specie aeternitatis* anche di questi), ma in realtà per la vanità che avverte in ogni passione e godimento, perchè quella visuale a cui la sua intelligenza è salita gli ha fatti diventar questi cenere; per « santa indifferenza ».

CAPITOLO VII.

Le antitesi virtù - abito, morale - costume.

Ma in altre numerose contraddizioni la vita morale è impigliata.

Si è osservato precedentemente che la tendenza della morale è quella di far sì che la condotta buona passi allo stato abitudinario e quasi istintivo. L'uomo non è pienamente e sicuramente buono finchè opera il male ancora con fatica e con sforzo. Ciò vuol dire che c'è tuttora del male in lui, che la sua volontà è dibattuta e assalita; che, quindi, se il bene oggi in essa vince, domani il male potrebbe ottenervi il sopravvento. Perchè egli sia interamente buono, bisogna che *non possa più* fare se non il bene; che la possibilità o libertà del male in lui sia estinta, che l'azione buona sia diventata in lui *necessaria,* come una seconda natura, che egli sia « iam non consilio bonus, sed more eo perductus ut non tantum recte facere posset, sed, nisi non recte, facere non posset » [1]). La

---

[1]) SENECA, Ep. 120 § 10. È ciò che il Renouvier, nella sua escatologia, riconosce che deve avvenire per gli spiriti nella vita eterna. « Si donc nous admettons une fin ultime et désormais invariable de satisfaction et de repos pour les creatures conservées dans la vie... nous devons bannir de cette solution trois idées: ....conservation de la liberté.... Il faut au moins que la liberté, à la suite des vicissitudes qu'elles a traversées, et de ses épreuves, passe à une manière d'être telle que la faute devienne moralment impossible à l'agent qui en a cependant la connaissance et la puissance » (*Esquisse d'une classification des systémes,* II, 336).

CENTRO STORICO PIERO GOBETTI TORINO

morale è veramente morale quando non c'è più libertà — di fare altrimenti. Quando l'azione immorale *non posso* compierla. Occorre che l'azione buona sgorghi dall' uomo necessaria, naturale, spontanea, senza sudore e stento, anzi senza nemmeno riflessione, ossia, come voleva Marco Aurelio, allo stesso modo con cui la vigna produce l' uva o l' ape il miele, come il cavallo corre e il cane segue la selvaggina: ὥσ ἵππος δραμών, κύων ἰχνεύσας, μέλισσα μέλι ποιήσασα... ὡς ἄμπελος ἐπὶ τὸ πάλιν ἐν τῇ ὥρᾳ τὸν βρότον ἐνεγκεῖν [1]).

La virtù deve dunque diventar abito. Ma, ecco che quando è diventata abito, è meccanismo e automatismo e non più virtù.

Avviene come delle preghiere. Quante più se ne recitano, e tanto più esse diventano un mero moto di labbra o una distratta ripetizione di formule in cui non si riesce più ad immettere il sentimento vivo: cioè tanto meno esse sono preghiera.

L'osservazione del Külpe: «il sentimento si ottunde mediante la ripetizione; la riflessione perde a poco a poco il carattere di operazione intellettuale completa, e si fa avvertire soltanto coi semplici accenni dei suoi contenuti » [2]) — questa osservazione trova nella vita morale la sua piena conferma. E a ciò si aggiunga la constatazione d' un fatto parallelo. Contrariamente al pensiero di quasi tutti i moralisti, primi i greci, con la loro costante congiunzione di eudaimonia con virtù, quanto più uno diventa virtuoso, tanto meno ricava piacere dalla virtù o dal proprio perfezionamento, non solo in forza dell'abitudine la quale fa sì che un' azione morale procuri per la sua rarità maggior soddisfazione a un immorale che eccezionalmente la compia, ma altresì perchè sempre più vivamente avverte di essere imperfetto e più acutamente sente

---

[1]) V, 6.
[2]) *Einleitung in die Philosophie* (Lipsia, Hirzel, 1919, p. 379).

il malcontento delle proprie imperfezioni, ciò che all' immorale non accade [1]).

Evitare che la virtù diventi abito e cada con ciò nell'automatismo e nel meccanismo è lo scopo della dottrina morale di Fichte. Se la teoria etica di Kant si può raccogliere nelle quattro parole « fa quel che vuoi » (cioè quel che vuole il *veramente tu,* il tuo *vero io,* che è la ragion pura pratica, l'attività etica), la teoria di Fichte si può condensare in una parola sola: « vuoi ». Cioè: continua a volere; non afflosciarti mai nella ripetizione di ciò che hai già voluto; continua a scavare nella tua volontà; continua a fare il continuo meglio che questa ti rappresenta come da farsi, il che è ancora dire: continua a volere, vogli sempre. Anche l' uomo morale cade nell' inerzia e si meccanizza, se non fa che ripetere il bene che ha raggiunto. Se è davvero (sempre e attivamente) buono, la sua volontà è sempre sollecitata da un meglio che lo solleva sempre più in su. L'inerzia, la « Tragheit » è dunque il peccato capitale, l' origine del male. La volontà (sempre attiva e tesa) è, senz'altro e per sè, il bene. — Quest' è la dottrina anche di Renouvier [2]).

Si osservi, anzitutto, come ad essa si opponga diametralmente la dottrina di Schopenhauer. Se per coloro la volontà per sè è il bene, per Schopenhauer è appunto la volontà per sè, il continuo, incessante volere, che costituisce il male supremo. — E, per vero, la tesi che la volontà veramente e attivamente volontà sia per sè e necessariamente volontà etica, si infrange contro l' ovvia constatazione che la vera e profonda volontà può essere (nell' artista che è spesso così interamente la sua arte da non aver tempo e energia per rivolgere il pensiero alla vita morale) volontà estetica; e che, ancora più spesso, e nei casi storica-

---

[1]) Cfr. su questo punto SIMMEL, *Einl. in die Moralwiss.* cit., I, 412 e s.

[2]) Cfr. *Introduction à la Philosophie analytique de l' histoire* (Parigi, Leroux, 1896, ch. XXX).

mente più cospicui, è quella antitesi assoluta all' eticità che è la volontà di potenza.

Ma v' è dell' altro.

Sorvoliamo sul fatto che a questa dottrina della volontà come per sè bene, ossia del bene come eterno « meglio » si applicano le medesime censure che abbiamo precedentemente mosse all' universalizzazione kantiana della norma. Se il bene è invisibile e indecifrabile, se qualunque cosa può apparire come bene, a maggior ragione sarà indecifrabile il meglio, e come meglio qualunque cosa potrà apparire. Soffermiamoci piuttosto un momento sulla forza, specificatamente deleteria, che l' idea del meglio possiede. Un uomo ha raggiunto ed effettua nella sua condotta una sistemazione virtuosa; è buon padre di famiglia, buon cittadino, seguace del costume migliore e più sano. Gli sorge in mente e gli diviene dominante il pensiero che suo dovere è di fare sempre il meglio che la coscienza gli dice. Una lettura gli fa nascere dubbi se l' esistenza che conduce sia veramente il meglio : dubbi che possono andare dalla illegittimità di uccidere gli animali e mangiar carne a quella della vita nella famiglia e nel mondo. Gli balena, finisce per splendergli innanzi un « meglio » in confronto del bene che fa; ed egli sente come suo dovere supremo seguire questo appello, realizzare questo meglio ; e sovverte, in conseguenza, per attuare il suo meglio, in misura maggiore o minore, la pace e il benessere proprio e dei suoi. Abbiamo descritto un caso immaginario ? No, Tolstoi. Il fatto, ammirabile e riprovevole insieme del suo dissidio con la famiglia (e il non poter noi a meno di giudicare questo fatto insieme ammirabile e condannabile, mostra l' incapacità di precisione del nostro giudizio morale), la sua fuga finale, la sua morte pietosa alla stazione di Astopovo, sono tutte cose dovute all' operare dell' idea del meglio. L' idea del meglio è quella che produce l' allucinato, il pericoloso, implacabile, feroce fanatico politico o religioso, l' anarchico omicida, Robespierre, il Brand di Ibsen o la Sue di *Jude the Obscure* Th. Hardy, che per

realizzare il meglio a cui la loro coscienza li sollecita seminano in sè e attorno a sè rovine e morti. — Fare il continuo meglio che la coscienza continuamente suggerisce, è una teoria chi segue la quale si racchiude volontariamente in un inferno. Diviene un monomaniaco. Se non ci contentiamo, se non ci fermiamo, se non accettiamo una stasi, cadiamo rapidamente nella condizione di coloro che sono assillati dagli « scrupoli », di coloro in cui ogni trionfo virtuoso dà adito a nuovi esami, a nuove esecrazioni di sè, a sforzi per nuovi raggiungimenti. È un autotormento, come in Pascal, come negli asceti, in cui ogni vittoria non serve che a presentare qualcosa di più difficile da vincere. Occorre per la pace propria, e sopratutto per la pace altrui, la distruzione della quale è quanto vi è di più condannato dall'etica, fermarsi: accettare il meccanismo, la virtù abitudinaria — e, allora per questa via, annullare la vita morale.

La vita morale adunque è presa nella strettoia o di paralizzare e annichilire sè stessa cadendo e rimanendo nel meccanismo e nell'automatismo, o di distruggere continuamente sè stessa scompigliando e svellendo ogni acquisizione raggiunta allo scopo di realizzare un continuo meglio. È questa, sul terreno etico, la incolmabile antitesi, così bene avvertita dai pensatori greci, tra l'*essere* e il *divenire*. Ciò che *è* non *diviene*, cioè non muta, non trapassa in altro, il che equivale a dire non perisce. Ciò che *diviene*, non *è*, non permane. Ma il bene morale, se *è* (se si ferma, se non procede, se si ripete, se si meccanizza) cessa di esserlo, e se *diviene* è continuamente distrutto dal suo stesso *divenire*, cioè dal meglio, cioè da un bene che è sempre solo nell'avvenire e non mai nel presente.

Un aspetto di questa antitesi è l'insolubilità, non ostante ogni sforzo di trattatisti, della questione del rapporto tra morale e costume. Da un lato la vita etica apparisce come accettazione (o meglio incorporazione in sè) del costume, dell'ἔθος, della « Sitte ».

delle istituzioni sociali e anche politiche esistenti; l'uomo buono è, come dice Orazio, « qui consulta patrum, qui leges iuraque servat » [1]), o, come dice Hegel, colui che fa « was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist » [2]), il cittadino osservante le buone leggi del suo Stato [3]), e il « Sittliche » è « Sitte » [4]): — e in realtà questa corrispondenza, adeguazione, equilibrio del costume con la coscienza individuale, dell'ἔθος con l'ἦθος, dello spirito oggettivo con lo spirito soggettivo, questo fluire dell'uno nell'altro, sembra indispensabile all'esistenza d'una comunità etica ordinata e soddisfacente (la πόλις greca nel suo periodo aureo). Ma dall'altro lato l'adesione al costume è adesione ai pregiudizi e alle ingiustizie in voga, allo stato di fatto meramente perchè tale, sottomissione cieca a questo, torpore etico che impedisce di esercitar su di esso una critica morale sveglia, cecità che toglie di veder il male in ciò a cui si è abituati, l'« inerzia » fichtiana, l'incapacità del « meglio ». E il distacco dal costume che può essere infrangimento della moralità, irregolarità di vita, anormalità di pensiero e di condotta, eccentricità e demenza, può essere anche l'affermazione della coscienza morale più nobile, spesso in ciò « santa » ed eroica sino al martirio, contro la folla, le sue superstizioni, la sua mentalità ed eticità false o stagnanti; e ciò senza che il perfezionamento dell'organizzazione sociale possa diminuire le occasioni morali del distacco da parte dell'individuo o togliere al suo distacco dall'ἔθος o dalla πόλις il carattere morale, ma anzi accrescendo le occasioni del distacco e le ragioni morali di esse, chè quanto più quell'organizzazione si perfeziona, tanto più si elevano le esigenze della

---

[1]) *Ep.* I, 16, v. 41.
[2]) *Philosophie des Rechts*, § 150.
[3]) *Ib.* § 153.
[4]) *Ib.* § 151.

coscienza individuale [1]). Il costume e l'aderire ad esso può essere quindi tanto bene morale quanto male morale. Il distacco dal costume, la riflessione critica su di esso, l'opposizione ad esso, dà origine così a un tipo superiore di morale, quella del riformatore sociale, dell'eroe, del martire, di Socrate, Gesù, Bruno, come alla più risoluta e spregiudicata immoralità che si erge sicura di sè contro il senso morale universalmente umano e le affermazioni universali dell'umana coscienza e vi inalbera in faccia la propria ribellione e la propria sfrenatezza: Callicle, l'Unico stirneriano [2]). E come la più profonda discordanza di giudizi ha sempre scisso le coscienze degli uomini circa il punto se il distacco dal costume (o rispettivamente la sua adesione ad esso) sia stato, in un determinato caso concreto, cosa morale o cosa immorale, così non v'è dottrina filosofica che abbia sinora potuto, e possa mai, fissare e indicare in modo sicuro e incontrovertibile quando sia morale o immorale il distacco, quando sia morale o immorale l'adesione, quando abbia ragione l'individuo contro il fatto sociale o il fatto sociale contro l'individuo.

---

[1]) « Je höher die Organisation steigt und je weiter das Bewusstsein seine Rechte geltend macht, um so seltener wird es, dass das Individuum der Norm entspricht, um so mehr häufen sich die Abweichungen, und was endlich die höchste aller uns bekannten Organisationen, die menschliche Gesellschaft und der Staat betrifft, so ist hier eine den Forderungen des Bewusstseins entsprechende Bildung überhaupt noch unerhört und die Abnormität als Regel zu betrachten » (JODL, *Allgemeine Ethick*, Colta 1918, p. 350).

[2]) « While this detachment makes possible the birth of higher and mare ideal types of morality, and hence of systematic effort for social reform and advance; it also make possible a more generalized and deliberate selfishness; a less instinctive and more intentional pursuit of what the individual judges to be good *far himself* against what society exacts as good far itself. The same reflective attitude which generates the conscientious moral reformer may generate also a more deliberate and resolute anti-social egoism » (DEWEY AND TUFT, *Ethics* New York, 1914, p. 214).

CAPITOLO VIII.

Autonomia o eteronomia?

Concatenata con le due antitesi ora esaminate è anche una terza. Autonomia o eteronomia?

La tesi autonomista della morale si presenta di primo acchito veramente affascinante. Sì, l'unica possibile vita morale si ha quando, non già l' atto mi viene coercito (anche solo dalle mie tendenze e inclinazioni naturali) ed io lo compio coatto e contro la mia intenzione; ma sta in questa mia stessa intenzione, nell'intenzione con cui compio un atto *materialmente* buono; c' è solo quando accompagno l' azione materialmente buona con la volontarietà e l'intenzione, altrimenti essa non è imputabile a me, come, nelle stesse circostanze, non lo sarebbe un' azione cattiva. Se l'atto è materialmente buono, ma la mia intenzione è divergente, la mia volontà riluttante, e compio l'atto per forza (anche per la forza delle mie propensioni sensibili) nè lo compirei senza questa pressione, o lo compio solo per sottrarmi alle conseguenze del non compierlo, con ribellione interiore, non sono morale. Tanto che non lo sono più appena posso, cioè appena si ritira da me quella pressione esteriore. Sono morale, solo quando la mia volontà, liberamente, in modo autonomo, cioè per decisione che essa stessa prende, che scaturisce da essa, che non è decisione di altra volontà cui essa a malincuore e contraggenio soggiace, aderisce a compiere l' azione materialmente buona.

E ancora : sì, sono morale solo quando vedo *io* la bontà dell' azione, e compio questa *solo perchè* ne vedo la bontà. Non sarei morale se continuassi a non vedere che male c' è nel rubare o nell' uccidere e me ne astenessi solo per obbedire a ciò che mi pare un capriccio altrui di farmi operare così. In una siffatta azione od omissione non vi sarebbe pregio. Per essere morale devo scorgere *io* l' azione come virtuosa o viziosa; ciò deve rivelarsi alla mia coscienza. Altrimenti non sarei che un automa.

E ancora : affidatevi a questo « veder io ». Siete sicuri di poter vedere, di vedere. Veramente questo « vedere » c' è sempre, la coscienza vede sempre, non erra mai. [1]). Compiamo azioni non buone. Ma quando ripensiamo a quel momento, avvertiamo che una piccola voce dentro di noi ci aveva detto che l' azione non era buona. Abbiamo soffocato quella voce, solo per tal via compiendo l' azione cattiva. Ma la voce c'era; dunque vedevamo.

Vedevamo noi, la nostra coscienza. Dunque questa non è mai errante. Dunque essa (la *vera* coscienza, il *vero io,* [2]) unico in tutti, divino, Dio) è sovrana. Possiamo e dobbiamo affidarci ad essa *sicuramente,* riconoscendo e proclamando la sua *assoluta sovranità,* perchè essa è *sovranamente bene.* Nulla le può star sopra, di nessun controllo essa abbisogna, nessun controllo può avere. Nulla può essere ammesso che essa non riconosca; che davanti al suo tribunale non si giustifichi. Libero esame, adunque, sovranità della coscienza individuale, individualismo. Ma non insurrezione ribelle o scarti capricciosi, perchè la coscienza

---

[1]) Cfr., per Kant, sopratutto, *Dottrina della Virtù* § 13, *Critica della Ragion Pratica,* P. I, L. I, Cap. III, Dilucidazione ecc. V. poi in IODL. *Geschichte der Ethik,* III ed., 1923, Berlino, Cotta, vol. II p. 68 e s., una sensata confutazione di questo concetto dell' infallibilità della coscienza.

[2]) Il « propriamente *io* » *eigentlich Selbst (Grundlegung zur Methaph. d. Sitten,* III Absch., Von aussersten Grenzen ecc.; in WERKE ed. Cassirer vol. IV pag. 317 in fine).

nel suo intimo fondo (e se si bada a questo, non all'alone di elementi psichici vari che circonda quel suo nucleo centrale e essenziale) dice la stessa cosa in tutti, è comune in tutti, sanziona l'accordo universale di ragione e coscienza.

Questa la tesi autonomista, della quale si può trovare una bella ed energica espressione nelle parole di Marco Aurelio: σὴ γὰρ ἐνέργεια κατὰ τὴν σὴν ὁρμὴν καὶ κρίσιν καὶ δὴ καὶ κατὰ νοῦν τὸν σὸν περαινομένη.[1]) Tale tesi, come si è detto, esercita di primo acchito un'impressione affascinante. Ma questa impressione non ci deve far chiudere gli occhi ai lati deboli o insostenibili di essa, che ad un rigoroso esame vengono in luce.

Bisogna anzitutto eliminare un'obbiezione fondamentale, che suona: una morale basata sull'eteronomia, cioè sull'autorità, è impossibile, perchè costituisce una contraddizione in termini. L'autorità, infatti, bisogna che sia accettata (se no è mera coazione esteriore, che non può penetrare nell'interno). Da chi? Dalla coscienza dell'individuo. È questo che deve dire: scorgo, sono *io* che sovranamente scorgo, che è moralmente preferibile sottopormi all'autorità, alla decisione dell'autorità nel campo morale (sia autorità di Chiesa, sia di società, di gruppo, di costume, ecc.) e perciò decido una volta per sempre di assoggettarmivi. Il proferire: « sia fatta la tua volontà e non la mia », è ancora un volere che avvenga la *mia* [2]). Così anche l'autorità si basa sulla libertà e la pretesa eteronomia ridiventa autonomia.

È impossibile ammettere la validità di questa obbiezione. Un conto è che si dica: io voglio vedere e giudicare da me le cose morali e non fare od omettere se non ciò che il tribunale inappellabile della mia coscienza approva o disapprova, e trova nel suo sovrano giudizio giusto od ingiusto — e un conto è che

---

[1]) VIII, 16.

[2]) Cfr. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche* (München, 1920, pagina 176).

si dica: io voglio rinunciare a vedere e esaminare da me, e accetto una volta per sempre o volta per volta, la direzione o il parere d'un'altra coscienza; senza *veder io,* se anche a me pare il contrario, sono disposto a fare, farò, ciò che essa mi indica. Vero che anche in questo caso sono *io* che voglio ciò. Ma voglio appunto rinunciare alla mia autonomia; la mia autonomia sta nell'estinguerla. Sarebbe come, se vendendosi taluno schiavo volontariamente, si dicesse (e lo si è detto) che è libero anche essendo schiavo, perchè la schiavitù fu da lui liberamente voluta. Si tratta d'una sottigliezza, o meglio d'un sofisma. La sua libertà gli servì a rinunciare alla libertà. Così nel caso dell'accettazione dell'autorità nel campo morale. In ogni modo, si deve attenersi a questa definizione, se si vuole, nominale: autonomia è la riserva che l'individuo fa a sè del giudizio morale, il voler *egli* vedere; eteronomia, il voler egli (sia pure « egli » e sia pure « volere ») rinunciare a *veder egli* e accettare il giudizio altrui.

Avvertiamo, ora, anzitutto, che, nei termini più specifici, entro i quali Kant tiene presente la questione, l'autonomia, intesa dunque unicamente nel senso che nell'azione morale è l'*io* (il vero *io*) il quale comanda a sè stesso, è fondata unicamente su di un equivoco verbale.

Questo sta nel prendere fallacemente il cosiddetto *vero io* (cioè la ragione) per tutto l'*io*. Invece, la ragione non è (se mai) che una parte od elemento dell'*io,* e questo è costituito altresì, e forse per massima parte, di passioni, tendenze, istinti, sentimenti. Si tratta dunque sempre d'una parte dell'*io* che impartisce il suo comando ad un'altra; che è dunque esterna a questa [1]). Se la mia ragione sta a sè e comanda alle

---

[1]) « To be *internal* in the sense demanded, the law must be seen to be really *our own,* not merely the law of some *part* of us. If it is the law of a part only, it is still external to the self, and obedience rendered to it by the self is, after all, obe-

mie passioni, poichè le mie passioni non sono essa ragione, eppure sono *mie,* il comando di essa a queste è un comando esterno, cioè si tratta di eteronomia. « Sed non ex toto vult, non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult: et in tantum non fit, quod imperat, in quantum non vult. Quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa. Non utique plena imperat: ideo non est quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret ut esset, quia iam esset ». In queste parole di S. Agostino [1]) c'è la previa confutazione di Kant.

In due casi soltanto si potrebbe parlare di autonomia. Nel caso di quella che al tempo di Kant e immediatamente dopo si chiamò l' « anima bella » (o la « volontà santa »), quella cioè che compie il bene spontaneamente, senza nessuno sforzo, come una pianta produce i fiori, e non potrebbe fare altrimenti. Ma altresì nel caso di quella che, in contrapposto, si potrebbe chiamare l' « anima brutta »; di quella cioè che è totalmente presa dal male e identificata con questo. Vero è che Kant nega che ciò sia possibile. La voce della coscienza per lui esiste in tutti; e anche nel peggiore delinquente, nell' atto che delinque si fa sentire [2]). Ma ciò è falso. Vi è un pieno appagamento del « peccato », una delizia del « peccato », la nes-

---

dience to something which is external. Our question, therefore, resolves itself into this: is conscience, on this theory, the name for the whole self, desiring, judging and feeling in a particular way, or is it only a part, connected indeed with the self in that it inhabits the same body, yet to all intents and purposes a stranger there? Now our final objection to the theory ....is that.... *it leaves the law still external* in the sense just explained » (MUIRHEAD, *The Elements of Ethics,* London, Murray, 1912, p. 87). Queste osservazioni che l' autore muove alla teoria del senso morale, si applicano perfettamente alla tesi autonomistica kantiana.

[1]) *Confess.* VIII, IX, 2.

[2]) *Fondazione della Met. dei Cost.;* III Sez. *Com' è possibile un imperativo categorico?* « Non c'è persona, nemmeno il peggiore scellerato »....

suna voglia d'esserne privo, il dolore di esserlo. L'errore di Kant in ciò sta nell'identificazione tra ragione e morale, onde poter rappresentare la cosa come se quella stesse sempre autonoma, circoscritta in sè, esistente in sè a parte, in guardia contro le passioni, ammonitrice verso di esse, voce sempre diversa da esse, voce insopprimibile della virtù verso di esse. E tutto ciò è falso. Perchè, come si vide, la ragione è una cosa sola con le passioni; è quale la fanno, ragionando, le nostre passioni, non è che l'espressione in ragione di queste. Non solo la morale, ma le passioni sono ragione, si enunciano con ragioni, con ragioni che si rivolgono alla mente e la persuadono. E, come s'è ampiamente visto, il « video meliora » è falso.

Esiste dunque l' « anima brutta ». Ed anche in questo caso v' è autonomia, perchè il comando proviene da *me*, dall'*io*, ed è obbedito: è, anche in questo caso l'*io* che comanda a sè stesso. Sicchè l'autonomia (nel senso kantiano) non è solo propria della morale, ma anche dell'immoralità. [1]) È propria della morale *soltanto* perfetta (l' « anima bella »). Ma altresì dell'immoralità perfetta (l' « anima brutta »).

E perciò tra autonomia e obbligazione morale v'è contraddizione.

Se la morale è autonoma (cioè una cosa sola con l'*io*) essa dev'essere interamente spontanea (l' « anima bella ») e il carattere imperativo svanisce. « Nam si plena esset nec imperaret ut esset, quia iam esset ».

Se la morale è imperativa, se implica obbligazione e comando, implica altresì sempre coazione dell' *io*, e non è più autonoma.

---

[1]) Lo stesso si dica del « disinteresse » o della negazione dell' « egoismo ». Tanto poco l'uno e l'altra sono proprie della condotta morale, e indici di questa (come da molti si adduce) che invece avviene che talvolta proprio il male sia disinteressato, compiuto contro il proprio interesse, facendo danno a sè stessi, antiegoisticamente. Esempio tipico: la vendetta, che spesso appare come un impulso *doveroso* da doversi compiere a costo di qualsiasi rischio e iattura.

La realtà è che, mentre nel caso così della perfetta moralità come della perfetta immoralità, e solo in questo, si è in istato di autonomia, o meglio la questione « autonomia o eteronomia? » non si presenta neppure, questa si affaccia solo nel caso di conflitto di coscienza, e, secondo le circostanze, si può risolvere in entrambi i sensi opposti.

Avvertiamo di essere in stato di autonomia quando un impulso diviene dominante e noi ci identifichiamo con esso. Avvertiamo di essere in istato di eteronomia quando esiste in noi un impulso con cui non ci identifichiamo, e mentre dura il conflitto tra questo ed un altro. E tanto l'impulso con cui ci identifichiamo quanto quello con cui non ci identifichiamo, può essere, indifferentemente, morale o immorale. Talvolta l'*io* si identifica con la virtù, e il vizio gli appare il *non-io*. Ma talvolta anche viceversa (così quando si dice « morire a *noi stessi* »). Sentiamo qui una forza quasi estranea che ci vien sopra. Può essere del male, se il nostro *io* si sente maggiormente identificato col bene; e allora ci sembra che la cosa stia così: l'*io* vuole il bene morale, la forza che gli sopravviene a cercar di stornarnelo, la forza dell'immoralità, è *non-io*. Ma può avvenire anche viceversa, se l'*io* si idenfica con l'immoralità, con la passione, col vizio (e ciò accade normalmente quando si tratta d'un vizio consueto); allora l'idea che ci sollecita a smuoverci da questo, ci appare come una forza esteriore (spesso un'azione divina), eteronoma: ed è la moralità che ci risulta un *non-io* [1]).

Quindi l'imperativo il « tu devi », emerge in caso di conflitto. Perchè talvolta si tratta di *essere*, e solo

---

[1]) « Einmal lege ich den Akzent auf mein empirisches, endlicher Bewussteins und stelle mich der Unendlichkeit gegenüber. Das andere Mal schliesse ich mich von mir aus, verdamme mich und gebe dem unendlichen Bewussteins das Überwicht ». (HEGEL. *Religionsphilosophie*, ed DREWS; Jena, Diederichs, 1905, p. 39. Cfr. anche p. 74).

talvolta (solo in caso di conflitto) di *dover essere*. Tu fai, tu sei (con piacere, piena adesione, spontaneità, impeto, passione) quando un impulso, moralmente buono o cattivo che sia, non è combattuto (o solo scarsissimamente) e con esso quindi l'*io* si identifica. Tu devi, se un impulso, moralmente cattivo o buono che sia, è strenuamente combattuto da altri, e con esso l'*io* non è, o non è ancora, identificato. Hanno quindi ragione e torto tanto i sostenitori quanto i negatori dell'obbligazione: tanto Kant, quanto Guyau.

Ma passiamo ad esaminare la questione da un punto di vista più largo; prospettando cioè l'antitesi così: tra la morale autonoma, intesa come quella fondata sul responso sovrano della propria coscienza, e moralità eteronoma, intesa come morale fondata sull' accettazione dell' autorità altrui.

Abbiamo visto la bellezza e l'attrattiva che possiede la tesi autonomistica, intesa in questo senso. Ma occorre che vediamo ora le ragioni che vi stanno contro e che suffragano la tesi opposta.

Non solo la proposizione « la coscienza non erra mai », su cui soltanto la tesi autonomistica si regge, è falsa; ma c'è il rischio che sia anzi vera l'opposta, cioè « la coscienza è sempre erronea ».

I responsi della nostra coscienza hanno una grande probabilità di essere sempre inquinati di errore, per il motivo più volte detto che, non costituendo la ragione una facoltà funzionante a parte e da sè, « pura », essi sono dettati quasi sempre dai nostri sentimenti, dalle nostre passioni, dalle impronte spirituali che abbiamo ricevuto, dalle consuetudini di pensiero, dai nostri pregiudizi radicati, dalle nostre allucinazioni. E quanto più quei responsi sono « chiari ed evidenti », tanto più c'è pericolo che siano erronei, perchè questa loro « chiarezza ed evidenza » non è che la violenza con cui i fattori psichici ora enumerati li impongono, deviando la visuale, alla nostra mente. Lo prova luminosamente in generale il fatto del pentimento, il quale non è che un accorgersi posteriormente che

un'azione, la quale, nel momento in cui la compivamo ci era indicata dal responso della coscienza come da farsi, costituì invece uno sbaglio, e questo responso quindi era errato. E il fatto è, in ogni vita individuale umana, dei più frequenti. Tutto quello che si fa, nel momento in cui lo si fa — acquistare un podere o una villa, sposarsi o prendere un'amante, abbracciare una determinata carriera o pronunciare dei voti religiosi, impiegare anni ad imparare il cinese o a suonare il violino — risulta alla nostra coscienza, con evidenza insuperabile, quanto c'è di più ragionevole o doveroso fare, la mèta che bisogna raggiungere ad ogni costo, spesso la sola che dia pregio e valore alla vita. Ma è solo dopo anni che le fattezze reali dell'atto che si è compiuto emergono a poco a poco dalla nebbia e si svelano nella loro realtà. Spesso si svelano come uno sproposito immenso, e sopravviene allora, tardi, il pentimento, il « cos' ho mai fatto? », la prova cioè che quell'evidente responso della coscienza era erroneo, era veramente l'omerico οὖλος ὄνειρος. Ora a questa erroneità dei responsi della coscienza, a cui la menoma esperienza di vita ci mostra essere la nostra esistenza in preda in ogni campo, sarebbe forse sottratta solo la nostra coscienza più strettamente morale? È ridicolo pensarlo. « Il sentimento di convinzione (scrisse quel lucidissimo pensatore che fu il Gabelli, nella sua critica radicale e decisiva alla teoria dell'infallibilità della coscienza) che portiamo nella nostra coscienza non è una guarentigia sufficiente contro l'errore. Il sentimento nostro può esser vero e può essere falso, malgrado qualunque convincimento che l'accompagni; il che significa, che il filosofo ha il debito di ricercare altrove che nel suo animo, il criterio della verità ». Ed egli pone perciò come principio fondamentale precisamente l'opposto di quello di Kant, cioè: « non possiamo credere alla nostra coscienza » [1]).

---

[1]) *L'Uomo e le Scienze Morali* (Le Monnier, 1871, p. 80, 187)

Il fatto del pentimento dimostra dunque, già da sè, l'erroneità della coscienza, e la sua frequenza la grande latitudine di questa erroneità. Ma esso, se esaminato attentamente, permette di fare un passo ulteriore nella nostra investigazione.

Noi frequentemente ci pentiamo. Ma la frequenza del pentirsi ha la sua origine in ciò che ripetiamo sempre i nostri errori consueti. Le conseguenze di questi errori si conoscono — ma per i casi passati. Ad ogni singolo caso nuovo che appare sotto circostanze appena diverse, la coscienza continua a veder la cosa come da farsi. E questo avviene necessariamente per il fatto, replicatamente indicato, che conoscenza e volontà sono una cosa sola, che come si conosce secondo si *vuole* (secondo la nostra profonda natura) così si vuole secondo si *conosce* (secondo si giudica e si valuta), sicchè è la nostra mentalità totale e immutabile, la nostra natura, che non si espelle nemmeno con la forca, la quale ci fa tanto conoscere, valutare, giudicare, quanto volere e operare in una certa guisa.

Se ora scorgendo gli effetti dannosi delle nostre azioni, la continua necessità in cui siamo di pentircene e il fatto che ricadiamo a commettere sempre di nuovo i medesimi errori, siamo costretti a concludere che la nostra mentalità complessiva ci fa vedere nel momento dell'azione la cosa sotto una luce falsa, e ci spinge quindi ad azioni di cui poi ci pentiamo, che sono dunque sbagliate e condannevoli — ciò che dobbiamo concludere è che erronei sono i giudizi che ci fanno compiere queste azioni, erronea radicalmente la nostra facoltà di giudizio, la nostra *ragione,* la nostra coscienza. Per conseguenza, quello che dovremmo fare è l'esatto opposto di quanto propugna la filosofia di Kant - Fichte: cioè operare sempre il *contrario* del come giudica la *mia* mentalità, del come consiglia la *mia* ragione, del come comanda la « voce della *coscienza* »; affidarci ad un altro, abbandonarci totalmente a lui e ai suoi consigli, e seguirli ciecamente (cioè anche non vedendo noi) qualunque cosa in con-

trario ci paia. Vale a dire attuare la piena eteronomia.

La conferma di quanto ora esposto si ha nel fatto che nei momenti e nelle questioni più delicate ci rivolgiamo per consiglio ad *altri*. Che cosa significa ciò? Significa l'ammissione che la nostra coscienza pencola verso l'errore, che l'errore è ad essa imminente, che essa riconosce la probabilità che quel che scorge non sia giusto e perciò ricorre alla visuale d'una coscienza altrui; che riconosce cioè con Leonardo che « nessuna cosa è, che più c'inganni, che 'l nostro judicio » [1]. E questo è ancora, dar ragione alla tesi eteronomista.

Ma la costante erroneità della coscienza si fa palese anche per altre considerazioni; e particolarmente per le nostre *certezze* circa il futuro. Ciascuno si costruisce il futuro, l'andamento avvenire della storia, il processo delle cose umane, a seconda dei suoi desiderî, delle sue speranze, dei suoi modi di vedere, e in un modo diverso da ogni altro. Ed ognuno è *certo* del *suo* futuro: uno è certo che il futuro sarà democratico o comunista, un altro che sarà assolutista e conservatore; uno è certo che sarà religioso, un altro che sarà irreligioso, e così via. Ognuno è *certo*, perchè la vivacità e l'ardore del desiderio fa l'effetto e produce il senso della certezza; e veramente si opera qui qualcosa di simile a ciò che secondo Hume è l'origine della nostra idea di causa efficiente: cioè l'immaginazione e l'aspettativa ansiosa genera il sentimento della « connessione necessaria », cioè che quel certo futuro che desideriamo si concatenerà necessariamente col presente, diverrà, sarà. Queste certezze sono discordanti. Ciò basta a provare la loro fallacia. Spesso, quasi sempre, *tutte* sono smentite dai fatti, che sorgono inopinati, impensati da chicchessia. Eppure sono certezze; ci giuriamo; ci metteremmo la mano sul fuoco. Si tratta dunque d'un responso « chiaro ed

---

[1]) *Frammenti Letterari e Filosofici* (Firenze, Barbéra, 1920, pag. 96).

evidente » della coscienza, che è quasi sempre errato.

Di tali certezze circa il futuro, fanno parte — e spiccatissimamente concorrono a dimostrare l'erroneità costante e profonda della coscienza — le credenze religiose. Il credente è *certo;* la sua coscienza gli dà un responso irremovibilmente sicuro. È *certo* — di cose fantastiche o di sogni. Le credenze religiose sono *certezze.* Proprio perchè esse sono *certezze* di cose inesistenti, esse dimostrano l'*incertezza* di ogni altra nostra *certezza;* la possibilità che ogni cosa che risulta alla nostra coscienza così *certa* come le *certezze* religiose alla coscienza del credente sia altrettanto infondata e insensata quanto queste *certezze.*

Del resto, se ci si rifà presente quello che s'è più volte detto, cioè che non esiste la ragione separata dalle inclinazioni, tendenze, passioni — se si tengono per di più presenti le frequentissime allucinazioni in cui visuali morali professate ardentemente e in buona fede, precipitano l'uomo, dall'inquisitore medioevale coscienzioso al *Brand* di Ibsen: allucinazioni che solo *un altro* scorge e saprebbe rettificare — si tocca con mano che la parola della *ragione,* della ragion *pura,* separata dalle passioni, dalle tendenze, dagli interessi, la si ha solo *nell'altro,* in ciò che pensa *l'altro* circa ciò che *io* debba fare. Appunto *l'altro,* la ragione dell'*altro,* è quella che è libera dalle *mie* passioni, dai *miei* interessi, dalle *mie* allucinazioni, dal colore sotto cui queste mi fanno vedere le cose. È l'*altro* che è imparziale. Al contrario di quanto asserisce la tesi autonomistica, *ognuno* dovrebbe dettare la condotta all'*altro;* e veramente solo così, se mai, si agirebbe moralmente: perchè *ognuno* vede meravigliosamente che cosa dovrebbe far l'*altro,* quali sono i suoi vizi o difetti, mentre nessuno scorge i propri. L'apoftegma: « scorgi il fuscello che c'è nell'occhio altrui, e non la trave che c'è nel tuo », ne è la conferma. L'uno scorge benissimo che l'altro fuma troppo, e l'altro che l'uno beve troppo. Ma ognuno per sè trova da farsi quel ch'egli fa; la trave che c'è nel *mio* oc-

chio è meno d'un fuscello. Bisognerebbe quindi agire *secondo l' altro*, anzichè secondo la propria coscienza. Così e solo così si raggiungerebbe la perfezione morale. Dunque questa, se mai, sarebbe la condotta dettata dalla ragion *pura*, scevra e libera dall' alterazione di sguardo che i miei personali moventi e le mie personali cure, tendenze, preoccupazioni cagionano. Cioè, ancora, una condotta eteronoma.

Non si è, infine, mai rilevato che il criterio dell'universalizzazione della massima, che Kant congiunge con la tesi autonomista, è un criterio nettamente eteronomo. Che cosa significa che il modo per conoscere se un'azione è morale sia quello di esaminare se la sua massima può senza contraddizione essere resa universale? Esaminare se sia universalizzabile senza contraddizione vuol dire esaminare se si può senza contraddizione pensare che essa venga compiuta anche dall'*altro*, da ogni *altro*. È morale l' azione che si può pensare che anche l'*altro* compia. È dunque l' operare dell' *altro*, la coscienza, sì, ma pensata, con esperimento mentale, come coscienza dell' *altro*, che, mediante il criterio dell'universalizzazione della massima io chiamo a criterio dell' operare *mio*, a giudice della coscienza *mia*. Cioè, al fondo sta un principio di evidente eteronomia: per avere un sicuro criterio di moralità, devo uscire da *me* e vedere come nella circostanza in esame si può senza contraddizioni pensare che l'*altro* opererebbe; è dunque l'*altro* (e sia pure solo l' *altro* come *idea*, l' *altro* pensato) che dev'essere colui che mi consiglia, anzi mi comanda, l' azione da farsi.

Perciò noi vediamo sopratutto gli uomini religiosi insistere nel campo della morale precisamente sul concetto opposto a quello di Kant. Valga per tutti Fénelon. « Je vous souhaite ... défiance de votre propre esprit et de vos pensées » [1]). « Le grand point est de

---

[1]) *Lettres spirituelles*, 58 (*Oeuvres* de *Fénelon*, Paris, Lefevre, 1835).

ne s' écouter point soi-même » [1]). « Je vous conjure de ne vous livrer pas à vous même » [2]). « Ne vous fiez à vous même en rien » [3]). « Défiez vous de vos réflexions » [4]). « Ne vous donnez point le loisir de vous consulter ». [5]) Bisogna disprezzare sè e i propri pensieri [6]). « Le meilleur et le dernier usage de notre esprit est de nous en défier ». [7]) « Je vous recommande toujours de craindre la confiance en vos pensées ». [8]) « Il est capital de ne vous conduire pas vous-même; vous serez aveuglé sur votre intérêt ou sur une passion déguisée qui trouble votre paix... Il vous faut quelqu' un qui n' ait ni vos erreurs, ni vos passions, ni les penchants de votre amour propre; quelqu' *un qui soit hors de vous,* qui vous aide à en sortir » [9]). È proprio la stessa affermazione della necessità dell'eteronomia, che vediamo talvolta enunciata anche da Platone: ὅστις ψυχῇ μὴ ἐπίσταται χρῆσθαι, ...δούλῳ ἄμεινον ἢ ἐλευθερῳ διάγειν τῷ τοιούτῳ τὸν βίον ἔστιν ἄρα, καθάπερ πλοίου παραδόντι τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ἄλλῳ, τῷ μαθόντι τὴν τῶν ἀνθρώπων κυβερνητικήν. [10])

Riassumiamo i due volti dell'antitesi. Non si può prendere come fondamento la coscienza, che è quasi sempre erronea e fonte di allucinazioni. Non si può prendere come fondamento il fatto esterno che non offre alcun criterio di valore, senza contare che anche la valutazione degli effetti « obbiettivi » delle azioni dipende dal *mio* giudizio subbiettivo. Gli errori che commette la coscienza (e che si esperimentano non solo nei conflitti di senso morale tra uomo e uomo,

---

[1]) *Ib.*, 72.
[2]) *Ib.*, 326.
[3]) *Ib.*, 172.
[4]) *Ib.*, 407.
[5]) *Ib.*, 413.
[6]) *Ib.*, 54.
[7]) *Ib.*, 36.
[8]) *Ib.*, 52.
[9]) *Lettre sur le Direction.*
[10]) *Clitofonte* 408 A-B.

ma nei contrasti che avvengono nello stesso uomo, il quale ad epoche diverse condanna sè stesso: il pentimento) sembrerebbero richiedere la rinuncia assoluta ad accettare la coscienza come direttiva morale e l'affidamento di tutta la nostra condotta ad un'autorità (il « direttore spirituale »). Ma, a parte che è forse da ultimo impossibile aderire spiritualmente (non soltanto subirla automaticamente) ad una direttiva altrui, contro la *mia* coscienza, se questa disapprova, anche l'*altro,* anche il « direttore spirituale » è una coscienza, e quindi fallibile come tutte le altre, coscienza « erronea » come ogni altra coscienza. Se la *mia* coscienza erra, se ciò è una prova che *la* coscienza erra, è una prova che può errare, che erra, anche quella dell'*altro,* del « direttore spirituale » a cui vorrei affidarmi. O la coscienza, giudice supremo del bene e del male; e allora individualismo, critica, demolizione, « variazioni protestanti », anarchia, il capriccio, le idiosincrasie, le vedute individuali, singolari, eccentriche, le allucinazioni. O l'autorità; e allora la soppressione della *mia* coscienza, benchè io non possa far capo che ad essa; la necessità che io rinunci al *mio* pensiero, cioè a *me;* la mostruosità che io debba agire *contro coscienza;* e in fondo l'assolutismo, la tirannide, la inquisizione.

Così, adunque, anche questa questione capitale, se la morale cioè si attinga dall'autonomia o dall'eteronomia, ci risulta in ultima analisi insolubile.

CAPITOLO IX.

Il conflitto tra morale e religione.

Ma più singolare è il conflitto che si sprigiona tra morale e religione.

In un primo momento la religione appare non solo quale il più forte sostegno della morale, ma come indispensabile a questa. Ciò non solo perchè la religione dispone nella vita futura di sanzioni eterne per premiare il bene e punire il male, e non solo perchè, a pensare la cosa sino in fondo, tolto Dio, tolte le sanzioni ultraterrene, ridotta la nostra vita a quella che viviamo quaggiù nella società umana, ogni sanzione e ogni motivo veramente morale vien tolto, la ragione impone di sfruttare questo breve momento di vita nel modo più proficuo possibile, e non resta tutt'al più che un utilitarismo terra terra, il quale può (materialmente) combaciare con le esigenze morali solo nei rarissimi momenti in cui l'uomo si trovi a vivere in una società profondamente improntata di eticità, dove ogni e qualsiasi scarto da questa cagioni infallantemente conseguenze dannose [1]). Ma ancora e più per ciò che solo esistendo Dio, o un substrato e fondamento divino e spirituale del mondo, possiamo contare che la « voce della coscienza », la « sintesi a

---

[1]) Così quel pensatore profondamente realista che è Polibio scrive: ἐπεὶ δὲ πᾶν πλῆθός ἐστι ἐλαφρὸν καὶ πλῆρες ἐπιθυμιῶν παρανόμον, ὀργῆς ἀλόγου, θυμοῦ βιαίου, λείπεται τοῖς ἀδήλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγῳδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν. (L. VI, C. 56).

priori etica », esprima non una semplice nostra idiosincrasia, aberrazione o forse pazzia, ma abbia una validità morale obbiettiva, corrisponda cioè al fondamento divino dell'universo, e sia quasi da questo stesso suscitata in noi. L'impulso veramente e genuinamente morale (quello d'un Socrate, d'un Gesù) dato l'elemento di incertezza, di avventura, di rischio, di ignoto che esso contiene, non è spiegabile come morale se non si ritiene l'esistenza d'un sostrato o di una energia spirituale nel fondo dell'universo che mediante quell'impulso, spesso personalmente rovinoso e quindi utilitaristicamente irrazionale, operi verso il bene o voglia realizzare il bene. Le morali della « sintesi a priori », non possono quindi non avere, confessata o no, una base religiosa, perchè tolto qualunque fondamento esteriormente e materialmente obbiettivo alla « sintesi », bisogna supporre che, affinchè essa sia *sicuramente* etica (e non forse un'aberrazione, una idea fissa, un'eccentricità) essa venga, nel suo complesso ispirata e diretta da un substrato ultimo spirituale e divino del mondo, cioè da Dio [1]).

Senonchè ecco per contro l'esistenza di Dio, o in generale il pensiero religioso quanto più si eleva, minare la base della morale. — O nessun ente supremo esiste sopra di me e l'*io* umano è la più alta forza di spirito che esista in tutto l'universo e si trova

---

[1]) Questo è messo in luce assai bene dal Bergmann, a proposito di Fichte. « Das Gewissen, behauptet er, irrt nie, wenn wir auf seine Stimme hören. Es verhält sich so zufolge eines Gesetzes der geistiges Welt, nach welchem jede durch das Pflichtbewusstsein hervorgebrachte Willensbestimmung, gleichwiel, welches ihre Wirkungen in der Sinnenwelt sein mögen, folgen haben müss, durch die die Verwirklichung des sittlichen Endzweckes befördert wird — zufolge einer moralischen Weltordnung, nach der jede gute That gelingt, jede böse misslingt. An diese Weltordnung glauben wir, indem wir an die Verbindlichkeit des sittlichen Gesetzes, d. i. an seiner Ursprung aus der Absolutheit unseres Willens glauben ». *(Geschichte der Philosophie,* Berlino, 1893, vol. II, p. 234).

esso al motore del mondo, e allora a me incombe la responsabilità di guidare coi miei atti l'universo medesimo; o c'è Dio, e a guidarlo pensi lui. La condotta dell'uomo, insomma, appare rivestita di sostanziale importanza solo se egli sia ritenuto il più alto essere dell'universo, quello che costituisce il coronamento, il fiore supremo, il risultato massimo ed ultimo dello sviluppo dell'universo medesimo. Solo in questo caso l'uomo può sentire che una grave responsabilità morale gli incombe; solo in questo caso egli può pensare che la sua condotta è di importanza decisiva, perchè essa è in un certo senso la condotta dell'universo, la condotta cioè della formazione superiore di questo, di quella in cui s'accentra in foggia più elevata la vita universale. In questo caso, per essere morale l'uomo ha un motivo di gran peso: quello che egli, essendo morale, stabilisce la moralità dell'universo. Ma se al di sopra dell'uomo vi sono altri esseri a lui superiori; se sopra di lui v'è un Dio, di lui più alto a distanza infinita; allora nel piano generale del cosmo la condotta dell'uomo, la sua moralità o la sua immoralità, perdono ogni importanza. In questo caso, il gradino più alto nel piano del cosmo è Dio, e a lui, non all'uomo, incombe far sì che il cosmo nella sua più alta estrinsecazione sia morale. Allora, la condotta dell'uomo resta nel piano generale del cosmo così priva di importanza, come, data l'esistenza nel mondo di noi, esseri superiori, diventa priva d'ogni importanza morale la condotta delle api e delle formiche.

Si elevi, inoltre, il pensiero religioso (ed è questa una nuova prova della tesi dianzi illustrata che l'allargamento dell'intelligenza opera un indebolimento della morale). Si innalzi alla grandiosa visione spinoziana dell'Essere o Dio che svolge perpetuamente la sua vita infinita in innumeri astri, stelle fisse, vie lattee, pianeti, che erutta eternamente dal suo seno globi ed insetti, microcosmi e macrocosmi, che tiene nel suo sguardo e nella sua azione, non solo questo

insignificante angolo del creato, ma un Tutto che travalica ogni nostra immaginazione. Ed allora i valori morali umani, valori per questo grano di sabbia, valori, per di più, che anche per questo grano di sabbia, sono privi di universalità diversi e contraddittori, effimeri, travolti di continuo dal processo storico, spesso superstiziosi [1]), i valori morali umani decadono veramente al livello dei valori morali del formicaio. E perciò, agli occhi, non solo del Dio di Spinoza, ma di Dio *tout court,* se pensato elevatamente, non può esistere nè il bene nè il male, ma solo l'Essere, nelle infinite forme del quale, egli estrinseca indifferentemente il suo inesauribile fondo, tutte le quali del pari egli ha bisogno che siano per estrinsecarlo, e vuole che siano. È ciò che in altra forma diceva Carneade: « Prudentiamque deo tribuamus quae constat ex scientia rerum bonorum et malorum et nec bonorum nec malorum? Cui mali nihil est nec esse potest, quid huic opus est dilectu bonorum et malorum? » [2]).

Ma procediamo a qualche maggiore specificazione.

---

[1]) Si pensi al valore morale che viene in luce in Antigone e che con tanta nobiltà d'accenti Sofocle ci rappresenta. Noi ammiriamo. Eppure quel valore morale aveva per base una ridicola superstizione: che cioè occorresse coprire di terra un cadavere perchè gli Dei inferi accogliessero benevolmente il suo spirito. È un valore morale che noi non sentiamo assolutamente più. Nessun eroe morale oggi comprenderebbe di poter sacrificare la vita per una simile cosa. Ma i valori per cui oggi un eroe morale la sacrificherebbe, non risulterebbero per avventura, visti *sub specie aeternitatis,* altrettanto momentanei e privi d'un significato permanente, quanto quello per cui morì Antigone?

[2]) Cic. *De Nat. Deor.* L. III, C. XV § 38. « Und hob endlich auch noch hervor, dass der Gottheit weder Vernunft noch auch Tugend zugeschrieben werden könne; jene nicht, weil sie nur dazu diene, aus Bekanntem auf Unbekanntnes zu schliessen, Gott aber nichts unbekannt sei, diese nicht, da der Tugend nur der bedürfte, welcher Unvollkommenheiten und Anfechtungen zu überwinden habe, was für Gott nicht augenommen werden könne » (Goedeckemeyer, *Die Geschichte der Griechischen Skeptizismus,* Lipsia, 1905, p. 74).

Il Bradley che è uno dei pochi filosofi che all'acutezza del pensiero congiungano il coraggio di dire *quasi* sino in fondo le cose come sono, senza accomodamenti e rimaneggiamenti equivoci fatti allo scopo di ottenere delle soluzioni che contentino ed abbiano « lieto fine », pose in luce, con pochi vigorosi tratti, alcuni caratteri della .contraddizione tra religione e morale. Per la religione — egli dice — tutto è espressione della volontà divina, e tutto è buono e perfetto, anche gli esseri finiti, in ciascuno dei quali la coscienza della propria perfezione sta appunto nella credenza che il male è già superato e il bene già completato, tanto in sè quanto negli altri. Ma d'altra parte, è essenziale alla stessa religione che solo mediante lo sforzo verso il meglio si può raggiungere la perfezione e che sin quando non c'è ancora l'unità piena del volere e del bene, rimane il male che deve essere superato e perire. L'*io*, dunque, ad un tempo, deve lottare per divenire perfetto e sapere che la perfezione è già realizzata. Il Tutto deve insieme essere effettivamente buono e effettivamente farsi buono. La massima della religione è: sii certo che ogni opposizione al bene è superata; e nello stesso tempo: agisci come se esistesse. Ma la massima è incoerente e presenta pericoli da due parti opposte. Se si accentua la discordia esistente nel mondo e nell'*io*, si perde la perfezione e la pace, si dimentica la differenza tra la propria particolare volontà e quella di Dio, si è semplicemente morali, ma non religiosi. Se si dimentica la discordia e si accentua l'armonia, allora, poichè la realtà è interamente buona, ogni azione diventa indifferente; il « dovere morale di non essere morali » apparisce essere « il dovere di essere religiosi »; si cessa di essere morali, ma, nell'istesso tempo, con ciò si diventa anche irreligiosi [1]).

Queste profonde osservazioni del Bradley si potrebbero riassumere col seguente dilemma: o si scorge

---

[1]) *Appearance and Reality* (VI ed.) p. 440-5.

il male nel mondo e si opera per vincerlo in sè e attorno a sè, e si è morali e non religiosi perchè la religione esige che il mondo sia scorto come già interamente dominato e permeato da Dio, ossia buono, perfetto; o si è religiosi, ossia si scorge il mondo in quest'ultima guisa, e non c'è nulla da fare nè bisogno di fare nulla, e quindi non si è morali.

Ma l'antilogia di morale e religione merita di essere maggiormente chiarita e seguita nei suoi particolari.

Se in un primo momento la religione sembra essere il più forte sostegno della morale in quanto essa dispone nella vita futura di sanzioni eterne per premiare il bene e punire il male, giunge ben presto un secondo momento di ulteriore progresso dello spirito religioso in cui questo avverte, con sempre più delicata scrupolosità, come sia cosa radicalmente irreligiosa fare il bene ed evitare il male per ottenere un premio e sfuggire a un castigo.

Allora incomincia un curioso sforzo dello spirito religioso per separare la condotta dal pensiero di qualsiasi specie di sanzione. Prima la religione offriva o voleva offrire il principale motivo di buona condotta; ora invece le sue sanzioni sono totalmente eliminate come motivo determinante al ben fare. Prima la religione diceva: io sola, coi miei castighi e i miei premi eterni e ultraterreni, costituisco il suggello della morale; ora lo spirito religioso dice: quei premi, quei castighi, non si devono mai tenere in considerazione nell'atto di operare, non si deve mai operare in vista di essi, se si vuole operare religiosamente. Quindi i premi e i castighi, quindi la religione in quanto sanzione morale, perdono e devono perdere ogni efficacia e ogni influsso sulla condotta della vita. E quindi è lo stesso spirito religioso che si incarica di distruggere la pretesa della religione di essere il fondamento della morale.

Si avvertono i risultati raggiunti da questo sforzo dello spirito religioso particolarmente nello Yoga (e nella teosofia che ne è una derivazione) e nel quietismo.

L'uomo secondo le dottrine dello Yoga (ci insegna Eugenio Burnouf nella traduzione del *Baghavata-Purana)* « deve agendo rinunciare ai frutti dei suoi atti, e non operare che in vista di concorrere alla grande opera della creazione e di completare nel suo insieme il piano concepito da Brahma ». E analogamente i teosofi sostengono, come si sa, che chi opera bene pensando a procurarsi un buon karma, non raggiunge altro risultato che quello della sua perdizione. In una curiosa operetta, che i teosofi apprezzano assai come esposizione della loro morale, leggiamo: « Colui che desidera formare un buon karma s'incontra in molte confusioni, e, nello sforzo di seminare una ricca semenza per il suo ricolto, può piantare a migliaia le male piante e tra di esse la gigantesca. Non desiderare di seminare seme alcuno per il tuo proprio ricolto: desidera solo seminare quel seme il cui frutto nutrirà il mondo ». Se non che, la cosa a questo punto si complica ancora: anche la rinuncia a piantar semi per sè può essere una mala pianta, quando, sia pure oscuramente, si tiene presente la rinuncia stessa come un motivo di ricompensa. « Il discepolo credette di lavorare per il bene, mentre nel profondo dell'anima sua percepiva soltanto il male; cioè a dire egli di sè stesso pensava essere inteso a beneficare grandemente il mondo, mentre tutto il tempo inconsciamente abbracciava l'idea del karma, ed il gran beneficio per cui lavorava era per sè stesso. Un uomo può rifiutarsi di permettersi di pensare alla ricompensa, ma in questo rifiuto si vede il fatto che la ricompensa è desiderata ». La conclusione è « che non v'ha rimedio per il desiderio, non v'ha rimedio per l'amor di ricompensa, non v'ha rimedio per la bramosia, salvo che nel fissare la vista e l'udito su ciò che è invisibile e inaudibile » [1]).

---

[1]) *La luce sul Sentiero,* trattato scritto ad uso di coloro che ignorano la sapienza orientale e desiderano riceverne l'influenza. Trascritto da MABEL COLLINS (Roma, Soc. Teosofica, 1903) pag. 32 e 33.

Più interessante per noi è vedere questi medesimi concetti formulati sotto l' influsso dello spirito religioso cristiano, come nel quietismo. Bisogna leggere una esposizione del quietismo, ad esempio l'*Explication des Maximes des Saints* di Fénelon, per scorgere le tortuosità e le sottigliezze in cui si avvolge la coscienza umana incitata dallo spirito religioso, insaziabile di disinteresse, a strappare da sè anche le menome radici di questo. Basterà qui rilevare che Fénelon ammette come giusto ed elevato l'atteggiamento religioso secondo il quale « non si vuole più la salvezza, come salvezza propria, come eterna liberazione, come ricompensa dei nostri meriti, come il maggiore dei nostri interessi », ma solo come gloria e beneplacito di Dio; « non la si vuole, in quanto è nostra ricompensa, nostro bene e nostro interesse, nel qual senso S. Francesco di Sales ha detto che se vi fosse un po' più di beneplacito di Dio nell' inferno, i santi lascierebbero il paradiso per andarvi » [1]). Egli ammette ancora che le virtù interessate alla perfezione e alla beatitudine « sono meno perfette delle virtù esercitate per santa indifferenza, e per la sola gloria di Dio in noi, senza alcun motivo di interesse proprio, sia per il nostro merito, sia per la nostra perfezione, sia persino per la nostra ricompensa eterna » [2]). Egli ricorda infine, approvandola, la sentenza di S. Francesco di Sales che « il desiderio della salvezza è buono, ma che è ancora più perfetto di nulla desiderare » [3]).

Si avverta poi che l' atteggiamento religioso in questa materia che Fénelon condanna come falso, ma che pure esisteva in molti (a prova appunto il fatto

---

[1]) *Explic. des Max. des Saints,* Art. XV. V. nel vol. II delle *Oeuvres de* FÉNELON (Parigi, Lefevre 1835) questa interessante operetta, non di frequente ristampata, che fu causa della sua polemica con Bossuet (riprodotta nel vol. cit.) e quindi della sua disgrazia.

[2]) Art. XVI.

[3]) Art. XXXIII.

che Fénelon sente il bisogno di confutarlo), ed era innegabilmente un prodotto del fermentare dello spirito religioso, andava assai più in là. Secondo esso « bisogna toglier via tutti i motivi del timore sulla morte, sui giudizi di Dio e sull'inferno, i quali non convengono che agli schiavi; bisogna toglier via il desiderio della patria celeste, e recidere tutti i motivi interessati della speranza. Dopo aver fatto gustare alle anime l'amore pienamente disinteressato, bisogna supporre che esse ne sentano l'attrattiva e la grazia; bisogna allontanarle da ogni pratica che non sia nella piena perfezione di questo amore interamente puro » [1].

Possiamo infine avvertire un ritorno, almeno in qualche misura, verso questi concetti nel cattolicesimo modernista. « È il timore d'un danno fisico, d'un male soggettivo (scrive il Murri) che rattiene molti dalla colpa, o li fa ripugnanti ad essa dopo che vi sono caduti. Noi non abbiamo difficoltà di constatare l'inferiorità di un tale motivo, noi riconosciamo anche che spesso nel cristianesimo i nostri teologi e moralisti ne hanno troppo insistentemente e troppo largamente fatto uso... Il timore, sia esso anche d'una pena gravissima ed eterna, per sè è forza morale che trattiene da certe colpe gravi, ma non ispira l'affetto positivo del bene pel bene, l'amore che purifica e trasforma; esso ritrae dagli estremi del pervertimento morale, ma lascia assai spesso sussistere ed agire nel profondo della nostra coscienza stimoli occulti e insidiosi, passioni mortali che poi a un certo momento

---

[1]) Art. III. — Non si obbietti che le opinioni del Fénelon sono state condannate da Innocenzo XII. Noi ricerchiamo qui, non quale sia il modo di vedere dei rappresentanti ufficiali d'una religione costituita, ma quale posizione interiore conduca ad assumere lo spirito religioso. Ora non si può certamente negare che il modo di vedere di Fénelon (sebbene condannato dalla Chiesa) e quello stesso dei quietisti estremi (sebbene condannato anche da Fénelon) fossero il prodotto che l'acuirsi e il raffinarsi dello spirito religioso aveva raggiunto nella coscienza di Fénelon e dei quietisti.

divampano come incendio e soffiano come bufera e trascinano la volontà riluttante ma fiacca. Il carattere eudemonistico, e, nel fondo, egoistico del desiderio del paradiso e del timore dell'inferno, che noi riscontriamo in molte anime che hanno un senso molto basso delle realtà spirituali del cristianesimo, trae molti a giudizi superficiali ed ingiusti sull'inferiorità etica della morale cristiana... Amare la giustizia non è la stessa cosa che speculare sugli effetti lontani di questo amore, ma è fare la giustizia, affermarla vigorosamente, combattere per essa » [1]).

Così adunque, diventando sempre più raffinato, sempre più ricco di trepidazioni, di timori, di delicatezza, di scrupoli, il pensiero religioso, nello sforzo di eliminare dall'opera ogni più lontana traccia di sentimenti interessati, giunge al risultato di togliere alla religione, in quanto complesso di sanzioni ultraterrene, ogni influsso morale sulla vita pratica; di allontanare, di tôr via, come motivi di condotta, quelle considerazioni le quali (perchè la religione giovasse alla morale) dovrebbero essere appunto i motivi di condotta; di astrarre completamente in una parola dalla religione come sanzione.

Ma non basta. Lo spirito religioso va più oltre. E giunge un punto in cui esso diventa positivamente consenziente all'immoralità.

Giunge un punto in cui lo spirito religioso arriva a una così vertiginosa altezza che di fronte all'immensità trascendente in cui esso è assorbito, tutto ciò che in qualsiasi senso si compie nella vita su questa terra gli appare interamente indifferente. Lo spirito religioso allora si sente veramente « al di là del bene e del male ».

Il concetto dell'identità dell'*io* col Tutto che abbiamo visto essere una delle più alte posizioni dello

---

[1]) R. MURRI, *La Vita Religiosa nel Cristianesimo* (Roma, Soc. Naz. di Cultura, 1906, p. 233, 311). Sono prediche tenute nella chiesa di S. Maria in Ancona nel maggio 1905.

spirito religioso, è appunto il principale fomite di questa immoralità. Di fronte al Tutto non esiste nè bene nè male; ciò che opera il Tutto è un fatto, e null'altro, un fatto al quale sarebbe ridicolo applicare le piccole qualifiche umane di buono e di cattivo. Un terremoto disastroso, il formarsi d'un mondo, l'infrangersi d'una cometa, sono fatti, puramente e semplicemente fatti, ai quali non arriva certamente il minuscolo compasso del bene e del male che noi apriamo verso le cose. Ora, io sono parte di questo Tutto le cui opere non sono sottoposte alle qualifiche di buono e di cattivo, e quindi quanto questo Tutto opera in me e per mezzo mio non può in nessun caso essere cattivo e considerarsi immorale.

Per questo le Upanisad (in cui tale concetto dell'identità dell'*io* col Tutto è dominante) furono definite dal loro traduttore latino, l'Anquetil-Duperron, come un trattato di amoralismo. In alcuni versetti di esse, infatti, è espressamente affermato che afferrando l'identità dell'*io* col Tutto « ci si libera da tutti i vincoli » [1]; e quanto abbiamo detto testè ci manifesta la ragione di tale affermazione. È ancora la considerazione che l'intima essenza d'ogni cosa è identica, e nell'istesso tempo è distinta dall'esteriorità, dalle apparenze fenomeniche, le quali, comunque si atteggino, non la toccano, che ispira la strofa seguente pure eminentemente immoralista: « Come il sole occhio del mondo, non è macchiato dalle impurità esteriori che i nostri occhi percepiscono; così l'unico Sè interiore di tutta la creazione non è giammai macchiato da alcun dolore cagionato dal mondo, perchè egli ne è distinto » [2].

Nè va dimenticato che quel grande trattato di misticismo che è la *Bhagavad-Gîtâ,* appunto dal pensiero profondamente religioso dell'unità sostanziale degli spiriti e della loro identità con lo Spirito supremo, trae la conclusione che è lecito uccidere. « I

---

[1]) *Shvetâshvataropanisad* (VI, 16 e V, 13).
[2]) *Kathopanishad,* V, 11.

sapienti non piangono nè i vivi nè i morti. Non io non fui mai, nè tu, nè questi principi, nè vi sarà momento poi in cui noi tutti non saremo... Tanto chi crede che Egli uccida, come chi crede che Egli venga ucciso non ha discernimento: lo spirito non uccide, nè viene ucciso. Egli non nasce nè muore mai, e non avendo mai cominciato ad esistere, non sarà mai di nuovo; increato, eterno nel futuro e nel passato, questo antichissimo, non viene ucciso, quando ucciso è il corpo! Come potrà dunque dire di far uccidere o di uccidere qualcuno, chi sa, o Prithide, che questo spirito è indistruttibile, eterno, increato e imperituro? » [1]). E proprio questo concetto religioso dell' « unità » da cui prende le mosse Krisna per persuadere ad uccidere è quello che inficia d'una contraddizione insanabile la morale di Schopenhauer. Se la molteplicità degli individui è apparente e io sono uno con tutto l'universo, allora che senso ha la pietà? Se occorre ed è bene che l'uomo, o dal pensiero, o, se questo non gli serve, dalle sofferenze, sia ammaestrato che la volontà affermativa è il sommo male e che bisogna che egli passi a quella negativa, la pietà è un male, e bene è invece procurare altrui quelle sofferenze che giovano a far persuasi che la « brama », la « volontà », la vita è dolore e male. È soltanto perchè e finchè io sento in me che la sofferenza è pena e la perdita della vita disperante, che mi astengo dall' infliggerla agli altri: cioè finchè sono sul terreno della

---

[1]) Lettura II, trad. PIZZAGALLI (Lanciano, Carabba). Gli sforzi d'argomento che Sri Aurobindo Ghose (il maggior filosofo indiano contemporaneo) fa in *Essays on the Gita* (Calcutta 1926) per giustificare questa visuale (vol. I, cap. 6 e 7) non riescono punto a toglier di mezzo il fatto che qui vi sia una legittimazione dell'omicidio attinta da una suprema idea religiosa. E in realtà egli rincalza: « He [Arjuna] has spoken of the physical life and death of the body as if these were the primary reality; but they have no such essential value to the sage and the thinker ». Perciò « it is not slaughter, but not-slaying which would here be the sin » (p. 86, 92).

volontà affermativa. Dal momento che ho visto che sofferenze e morte non sono male, ma anzi un bene, vinco in me la irrazionale e puramente sensibile riluttanza a far male agli altri, e lo faccio con indifferenza, anzi con senso di dovere, come ammonisce Krisna nella *Bhagavad-Gîta*.

Un concetto analogo e proveniente dalla medesima fonte, cioè dal senso dell'unione dell'*io* col Tutto (qui dell'anima con Dio) è quello dei mistici quietisti. « Basta all'anima di lasciar fare a Dio in lei le azioni che sgorgano come da una sorgente e per le quali essa non ha alcuna ripugnanza, nemmeno materiale... Essa non ha che a lasciarsi andare senza esame ad ogni china che trova in sè senza procurarsela. Non le occorre alcun lavoro, alcuna violenza, alcuna costrizione della natura. Non ha che a rimanere senza volontà, e neutra tra il bene e il male, anche nelle più estreme tentazioni » [1]).

Grandemente affine è pure il concetto che esprime un poeta americano, Sidney Lanier, in un poemetto, *Come l'Amore cercò l'Inferno*, riportato quasi integralmente dal Royce in *Lo Spirito della filosofia Moderna*. Il Principe Amore chiese un giorno ai suoi ministri lo Spirito e il Senso che gli mostrassero l'Inferno. Entrambi corsero a cercarlo, e primo ritornò il Senso, dicendo di averlo trovato e che consisteva in un'orrenda bufera nera sulla quale spirava un freddissimo vento e dove si vedevano le anime perdute che si dibattevano entro laghi ardenti. L'Amore si recò a vedere, ed ecco che alla sua presenza bufera nera si era cangiata in un piacevole ruscello e invece di laghi di fiamme crescevano soltanto i gigli. Allora venne lo Spirito e disse alla sua volta di aver trovato l'Inferno, e di averlo trovato nel cuore dell'assassino; esso, sotto forma di rimorso, è fisso in ogni anima dannata. Fisso?

---

[1]) FÉNELON, *Explic. d. Max. des Saints*, art. XI.

chiede l'Amore. Sì, risponde lo Spirito; seguimi e lo vedrai. Ma ecco che, arrivati sul posto, stanno alla presenza dell'Amore due spiriti, uno dei quali dice all'altro. Ho sognato (e quanto profondamente in quel sogno mortale!) di averti ucciso e di aver poi pianto lagrime che solo chi sogna può piangere. Ancora in sogno, colsi un fiore che pungeva forte e che mi punse corpo e mente. Era l'ortica del peccato, era la medicina. D'esso qui sopra non v'è nè il bisogno nè il seme. Nei sogni dell'odio il vero amore incomincia [1]).

Così per lo spirito profondamente religioso che tiene fisso lo sguardo in questo splendore trascendente, quanto si compie quaggiù, nel pesante sonno della vita, sia in bene che in male, non è che sogno, incubo vacuo, privo d'ogni consistenza e d'ogni importanza, che vanisce senza lasciar traccia al risveglio.

Una posizione perfettamente analoga è quella che assume il Maeterlink delineando la fisonomia fondamentale della morale mistica. Suppongasi (egli dice) che la nostra anima, diventata visibile, dovesse avanzarsi in mezzo alle altre, manifestando i suoi più occulti pensieri e i più misteriosi atti della sua vita. « Forse che essa, come una donna pudica, getterà il lungo manto dei suoi cappelli sugli innumerevoli peccati della carne? L'anima li ha ignorati, e questi peccati non l'hanno mai tocca. Essi furono commessi a mille leghe dal suo trono; e anche l'anima del Sodomita passerebbe in mezzo alla folla senza sospetto, e col sorriso trasparente del fanciullo negli occhi. Essa non è intervenuta, essa proseguiva la sua vita dal lato della luce, e solo di questa si ricorderà... Dov'era essa mentre costui consegnava suo fratello ai nemici? Forse piangeva da lungi, e, a partire da questo momento, sarà diventata più profonda e più bella. Essa

---

[1]) JOSIAH ROYCE, *Lo Spirito della filosofia Moderna* (trad. it. Bari, Laterza 1910, vol. II, p. 167 e seg.).

non si vergognerà di ciò che non ha fatto; e l'anima può restare pura nel mezzo di un grande assassinio... Quale Dio, se sta veramente sulle altezze, potrà trattenersi dal sorridere dei nostri falli più gravi, come si sorride ai giuochi dei cagnolini sui tappeti? e che cosa sarebbe un Dio che non sorridesse? » [1]).

E si noti che questo stesso concetto del Maeterlink ebbe già il suo seguito tra i mistici cattolici. È infatti quello che Fénelon dichiara falso nelle *Maximes des Saints*, e che espone così: « Avviene nelle prove una completa separazione della parte superiore dall'inferiore. La superiore è unita con Dio d'un'unione di cui non appare mai alcuna traccia... L'inferiore diventa interamente animale in questa separazione; e tutto ciò che in essa accade contro la regola del buon costume non è a ritenersi nè volontario, nè demeritorio, nè contrario alla purezza della parte superiore » [2]).

Ma l'apice del contrasto tra morale e religione noi lo incontriamo in quei mistici che desiderano la dannazione. L'aspirazione a scardinare ogni movente di interesse personale, ogni considerazione di benessere, arriva a una tale tensione che lo spirito religioso s'accorge di non poter soddisfarla se non compiendo la più gigantesca rinuncia, accettando il più colossale sacrificio, incontrando cioè la dannazione eterna. A questo estremo giunsero, sotto il soffio dello spirito religioso cristiano, i quietisti. « Un'anima pienamente disinteressata (essi pensavano) si odia d'un odio assoluto, come supponendo che l'opera del Creatore non è buona, e spinge fin là l'abbandono o la rinuncia. Essa porta l'odio di sè fino a volere d'una volontà deliberata la propria perdita e la propria riprovazione eterna... Bisogna amare la nostra abbiezione, per modo da amar veramente il nostro peccato stesso, perchè esso ci rende abbietti e contrari a Dio. Bisogna, per

---

[1]) *La morale mystique* in *Le Trésor des Humbles* Mercure de France, 1904.

[2]) Art. XVI.

essere interamente puri, spogliarsi delle proprie virtù, e farne a Dio un sacrificio disinteressato mediante azioni volontarie che violino la sua legge scritta e che siano incompatibili con queste virtù... Bisogna amare il nostro peccato, sebbene contrario a Dio, a cagione della sua abbiezione che purifica il nostro amore, e che ci toglie ogni pretesa e ogni merito alla ricompensa. Infine l'attrattiva o l'ispirazione della grazia esige dalle anime, per renderle più disinteressate circa la ricompensa eterna, che esse violino la legge scritta »[1]).

---

[1]) FÉNELON, *Op. cit.* Art. XII, XVI, XVIII. È il « cainismo ». « Il semble qu'elle raisonnait très bien, cette docte caïnite qui, jugeant la création mauvaise, enseignait aux fidèles à offenser les lois physiques et morales du monde, sur l'exemple des criminels et préferablement à l'imitation de Caïn et de Judas ». (FRANCE, *Le Jardin d Epicure* p. 215). « Onde avremo i Cainiti e i seguaci di Giuda e di Esaù e in generale di tutti quelli che giuocano nella Bibbia una parte triste. E con Basilide e Carpocrate la dottrina procederà oltre ancora e si proclamerà di là del bene e del male: e annunzierà che la morale è valida solo per gli uomini corporali; ma che il Pneumatico deve tutto provare: tutto il bene e tutto il male: e perciò deve immergersi nel vizio e nella lussuria, e in ogni eccesso innaturale, che non può sporcarlo». «Più eccessivo fu Carpocrate, che spinse i dogmi a un limite che doveva essere oltre il bene e il male, e annullare la morale... Per liberare lo spirito dalla carne, è bene darsi a tutte le perversioni, e toccare il fondo di tutte le voluttà, santificandole in sè stessi... Così sorsero i Cainiti, che sulle orme di Carpocrate, insegnavano che per raggiungere la perfezione bisognava aver esaurite tutte le esperienze della vita, e quindi bisognava anche aver praticato tutte le cose abbominevoli: solo facendo questo, occorreva invocare l'angelo che vi presiede. Il loro Vangelo era quello di Giuda Iscariota, che vi era magnificato come eroe dell'umanità. Perciocchè Satana aveva ogni interesse a salvare Gesù dalla morte, per impedire che così si compiesse la salvezza del mondo. Giuda aveva rotto gli indugi e fatte vane le cabale di Satana, consegnando Gesù ai suoi nemici... I loro libri di edificazione insegnavano il consueto odio contro le realtà tristi della vita, contro i Demiurgi e l'opera loro, ed eccitavano a distruggere l'opera del Creatore. Siccome Geova è il Demiurgo del mondo Ebreo, nemico del mondo cristiano, e Gesù rovesciò Geova, tutto ciò che fu ribelle a Geova è santo. Gli eroi del credo Cainitico eran perciò Caino, Esaù, Corè, la cui terribile sorte in punizione del sacrilegio è narrata nel Capo

Ora questo atteggiamento spirituale per cui è la religione stessa che attira irresistibilmente nell'abisso del male, per quanto, a prima vista, sembri ripugnante e incredibile, è perfettamente logico, e quindi a lungo andare, necessario. L' incontentabilità nel sacrificio, nella sofferenza, nell'umiliazione, acquista, sotto l'azione d'un sentimento religioso vivace, passionale, ricco di scrupoli, un'intensità straordinaria. E di tappa in tappa, d'una in altra visione di rinuncia, l'uomo religioso è tratto infine a posare in questa conseguenza ultima che egli deve amare il male come eccellente mezzo di abbassamento e seme sicuro di sacrificio e di pena. Il male si presenta a lui splendente d'un fascino irresistibile, del fascino cioè di cui l' illumina la stessa terribile grandiosità del pensiero religioso.

Così, adunque, mentre da principio l'idea del premio e del castigo futuro dovrebbe servir ad inspirare l'amore pel bene e l'orrore pel male, da ultimo il progresso incessante e l' incommensurabile approfondirsi dello spirito religioso arriva alla completa inversione di quella primitiva posizione, vale a dire a ispirar desiderio per ciò appunto che precedentemente aveva per effetto di ispirare il terrore e precisamente con questo mezzo di allontanare dal male, e a ispirar desiderio del male appunto per brama della pena il cui terrore doveva allontanare dal male.

*
* *

Un aspetto specifico di questa antitesi tra morale e religione si presenta poi, anche con diramazioni e

---

XVI dei *Numeri*, e i Sodomiti e tutti quelli che l'Antico Testamento maledisse: perchè essi furono coraggiosi ad opporsi a un ordine sociale ingiusto ». (RAF. OTTOLENGHI, *Voci d' Oriente*, III *L'Epoca del Trionfo Cristiano*, Lugano, « Coenobium », 1913, p. 235, II *Elaborazione travagliata del dogma cristiano*, p. 222 e s. Questo libro, passato inosservato e rimasto sconosciuto, è una delle più belle storie delle origini cristiane che esistano; scritto da un uomo, non solo dottissimo, ma di spirito veramente profondo).

rinnovamenti contemporanei, nella teologia cristiana.

Si tratta di quello, che in analogia al formalismo morale kantiano, si potrebbe chiamare formalismo religioso; che risale a S. Paolo, fu ripreso da Lutero, ed è ai nostri giorni rinnovato dal teologo tedesco Karl Barth [1]).

La ragione sia per cui lo chiamiamo formalismo religioso sia perchè diciamo che esso genera un'antitesi micidiale tra morale e religione, è la seguente.

I passi principali di S. Paolo che fondano tale concezione sono questi. « Riteniamo che vien giustificato con la fede l'uomo senz'opere di legge ». « L'uomo spirituale (ὁ πνευματικός) giudica tutto e non è da nessuno giudicato » [2]).

Ciò significa da ultimo che *quella qualunque* azione che l'uomo, il quale sia (si ritenga) ispirato dalla divinità, compie, è moralmente buona; mentre non ha moralmente nessun valore un'azione materialmente od esteriormente buona la quale non sia mossa dallo spirito di Cristo in noi. Precisamente come per Kant morale è quella qualunque azione la cui norma si scorga come universalizzabile, che si compia solo per obbedienza al principio di universalizzazione della massima, al dovere, e senza valore morale è un'azione, pur materialmente buona, che si compia per motivi diversi da questo.

Il formalismo è presente in entrambi i casi: formalismo religioso, nel primo caso; morale nel secondo. Anche per S. Paolo non è l'aspetto obbiettivo dell'azione che conta; ma l'ispirazione interiore da cui essa scaturisce. È questa ispirazione, e solo questa, che determina il valore e la bontà dell'azione. Quando quell'ispirazione divina c'è, *ogni* azione che essa pro-

---

[1]) Il suo volume più accessibile è *Parole de Dieu et Parole humaine* (trad. franc. éd. « le Sers », Parigi, 1933).

[2]) *Rom.* III, 28; I *Cor.* II, 15. Vedi anche *Rom.* IV; *Gal.* II, 16; III; *Atti* XIII, 39. Contro esplicitamente S. GIACOMO *Ep.* II, 14 e s., ciò che attesta le divergenze profonde e le rivalità tra gli apostoli.

duce è *buona*. Quando quell'ispirazione non c'è, qualsiasi azione, per quanto obbiettivamente buona, non ha valore. Ed è l'uomo che possiede tale ispirazione, il πνευματικός, quello che giudica, e che non può venir giudicato. Cioè: tutte le azioni che scaturiscono da lui, pel solo fatto di scaturire dalla sua ispirazione religiosa, sono buone; nè c'è altro criterio per giudicare del valore d'un'azione tranne questo che essa sia compiuta da un uomo che possegga tale ispirazione religiosa e sia compiuta perchè dettatagli da siffatta ispirazione religiosa.

L'inquisitore che, in buona fede, manda sul rogo gli eretici, perchè questo è ciò che gli fa fare la sua ispirazione religiosa, la parola di Dio in lui, compie un atto morale e religioso. La madre che perde la vita in un incendio per salvare i suoi figli, ma lo fa non per ispirazione religiosa, bensì in obbedienza al puro e semplice istinto (« animale ») materno, compie un'azione senza valore nè religioso nè morale.

Di qui, in questa concezione religiosa, una scissione completa di religione e morale.

O si vuole che l'azione sia *religiosa*. E ciò che vale, ciò che la determina come tale, è l'ispirazione interna, la lucida convinzione che essa scaturisce dalla parola di Dio in me. Questo, e unicamente questo, è ciò che crea l'azione come fatto pregevole. Nessun criterio per giudicare l'azione, attinto al carattere obbiettivo di questa (conseguenze dolorose o piacevoli, vantaggiose o dannose, prodotte da essa nel mondo empirico) può intervenire. L'azione, *qualunque* essa obbiettivamente o materialmente sia, è buona pel solo fatto di essere l'espressione dell'ispirazione religiosa. Qui c'è *religione,* ma non c'è più *morale,* perchè qualunque azione, anche la più *obbiettivamente* delittuosa (caso dell'inquisitore in buona fede), quando sia religiosamente ispirata, quando io la senta chiaramente dettata dall'afflato divino in me, è religiosa.

O si vuole che l'azione sia *morale*. Ciò vuol dire che il peso è dato, non all'ispirazione interna, ma al

carattere obbiettivo dell'azione (i suoi effetti obbiettivamente benefici o malefici). Ma una tale azione obbiettivamente buona può essere compiuta, e lo è frequentissimamente, senza nessuna ispirazione religiosa, senza che essa sia rivestita dal pensiero che essa scaturisce dall'influsso di Dio in me. Considerata dal punto di vista obbiettivo l'azione buona è la stessa, sia essa dettata da istinto o da amor naturale o dall'ispirazione religiosa. Se si dà il peso, adunque, al carattere obbiettivamente morale dell'azione, si ha la morale, ma perde ogni importanza l'ispirazione religiosa. Qui dunque c'è *morale,* ma non c'è più *religione.*

CAPITOLO X.

La dipendenza della morale dall'immoralità e la giustificazione della religione greco-romana.

A questo punto ci si affaccia l'ultima e più colossale contraddizione in cui si dibatte la morale; ed è che la morale è figlia dell'immoralità e per venire al mondo ha bisogno imprescindibile di questa.

Acutissime osservazioni fa al riguardo il Simmel. Perchè (egli dice) un fatto sia male, occorre che la coscienza sia salita ad uno stadio tale da riconoscerlo come male. Bene non è se non quello che si fa, non per opera d'una spontaneità meccanica, ma superando un male. Occorre dunque che sia presente un male, che la coscienza sia parzialmente cattiva. Se è interamente buona, non c'è più bene, non c'è più valutazione morale. Ma, ciò stante, come giudicheremo? Se il male presente nella coscienza è molto grande e il bene vince, è una bella vittoria; ma c'era però un male grande. Se vince il bene, senza la presenza d'un male grande, la vittoria è da poco, ma l'anima era interamente buona. Se vince il male, e il bene (la tentazione al bene) era grande, è un pessimo indizio perchè il male fu grande; ma bisogna valutar anche all'attivo la grandezza dell'inclinazione al bene, a cui forse d'un grammo ha sopravanzato quella al male. Se vince il male, ma l'inclinazione al bene era scarsa, poco male da un lato perchè ci fu solo un male necessario a superar poco bene (e i più grandi delitti meritano minore condanna perchè sono rivelazione

dell'insensibilità di coscienza); molto male dall'altro perchè l'inclinazione al bene era scarsa. Quindi merito e colpa sorgono solo mediante un attivo rapporto reciproco [1]).

Se Verlaine (osserva giustamente Huysmans) non avesse commesso i suoi peccati, non avrebbe potuto avere quei magnifici slanci di doloroso pentimento che costituiscono appunto l'essenza più elevata ed eroica della moralità. Le agitazioni intellettuali e morali che esperimenta, come dicemmo precedentemente, colui che è in preda al vizio, non giovano solo ad allargare la sua intelligenza; giovano, anzi sono necessarie, altresì a creare e approfondire il senso morale. Lo stato d'animo di rimorso, il senso d'orrore per il peccato, l'affannoso impulso verso il bene, l'aspirazione intensa all'elevazione morale — queste situazioni spirituali, assolutamente sconosciute a chi opera per istinto e costantemente il bene — e che formano la parte più elaborata e squisita della moralità — richiedono imprescindibilmente l'immoralità per prodursi.

Ciò è stato nettamente avvertito dai teologi cattolici, insuperabilmente profondi investigatori dell'animo umano, e il cui tesoro di osservazioni al riguardo è sfortunatamente assai poco utilizzato. Che altro voleva dire S. Francesco di Sales quando scriveva che « lo stato di redenzione è cento volte superiore allo stato di innocenza? » [2]) e che « anche i peccati sono ridotti dalla divina Provvidenza al bene di coloro che sono con lei: Davide non sarebbe mai stato così ricolmo d'umiltà se non avesse peccato? » [3]). Che altro voleva dire S. Grisostomo scrivendo che « per trionfare del nostro orgoglio occorre una forza, e quale? La moltitudine dei nostri peccati e la perversità della nostra coscienza »? [4]). E allorchè dettava queste righe: « Io

---

[1]) SIMMEL, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I, 259-268.
[2]) *Trattato dell'amor di Dio*, II. V.
[3]) *Lettre à une dame*, 614, Collection Blaise.
[4]) *De Compunctione* (Lib. II, n. 9).

non posso concepire che l'uomo, operando onestamente, sia eccitato da stimolo alcuno concomitante l'atto a formarsene la coscienza morale; all'opposto tengo, che egli non possa operare malvagiamente, senza averne tal pungolo, che il faccia risentire e il mova a giudicar reo e riprovevole ciò che egli fa, *il che è acquistar la coscienza morale*... Uno dei primi stimoli, e forse il primo, da cui l'uomo riceve eccitamento a pronunciare un espresso giudizio della sua azione, si è *la perversa volontà*... L'idea astratta di legge gli si renderà [all'uomo] ancor più distinta e divisa dagli enti percepiti, se incontrerà ch'egli soggiaccia alla seduzione: cioè se qualche essere malvagio verrà proponendogli e persuadendogli di operare il contrario del suo dovere, il male... Uno stimolo di formarsi la coscienza morale è all'uomo la sua mala volontà accompagnata dall'aculeo del rimorso » [1]) — quando dettava queste righe che cosa voleva dire il Rosmini se non appunto in fondo che la morale ha imprescindibile bisogno dell'immoralità per venire alla luce del mondo?

Quale un dovere morale e religioso (secondo, del resto, abbiamo implicitamente visto) finisce per apparirci l'adempimento del male morale e la colpa. « In Dio, così diciamo al peccatore volontario, voi siete parte d'una volontà buona, la quale ha con la vostra malvagità la stessa relazione organica che ha in un uomo buono la sua virtù coll'impulso cattivo formante parte della sua bontà. L'odio e la condanna appunto della vostra vita e del vostro carattere rende Iddio santo » [2]). Quindi il mio peccare è fatale e divino; e tanto più meritorio quanto più io mi sacrifico per permettere che s'adempia e realizzi la bontà divina. « Noi contribuiamo alla santità di Dio, ma solo come l'impulso cattivo serve al trionfante *io* superiore del

---

[1]) ROSMINI, *Trattato della Coscienza Morale*, §§ 51, 116, 130, 588.

[2]) ROYCE, *Lo Spirito della Filosofia Moderna*, cit., II, p. 188.

santo » [1]). Dunque il male morale, e chi lo compie, è necessario, santo, divino.

Senza di esso, infatti, secondo queste osservazioni, non ci sarebbe la bontà e santità di Dio. Ma ci può essa veramente essere? Il male, come abbiamo visto, è necessario per il bene. Ma in Dio il male può forse esistere, anche come elemento da vincere e su cui trionfare? Se no (e veramente una superiore idea religiosa sembra imponga la risposta negativa) allora in Dio e per Dio non può esistere nemmeno il bene morale. Bene e male morale sono concetti correlativi, e dove non c'è uno, non c'è l'altro. Il bene non ha esistenza e senso se non in confronto e riguardo del male. Dove tutto è bene, la parola « bene » non specifica nulla. Così una nuova volta siamo sospinti al pensiero di Carneade che per Dio, per l'Essere, come non esiste il male, così non esiste il bene, e bene e male sono per esso parole senza senso.

*
* *

Di qui (ci si consenta la digressione) la perfetta verità della religione greco-romana.

La verità di questa religione, e proprio nella sua forma primitiva della religione omerica, non è stata ancora rivendicata in pieno, come è possibile e opportuno fare [2]). Non dai moderni, i quali studiano ed espongono la religione greca « storicamente » e tanto meglio credono di averla penetrata quanto più si attengono a questa « storicità ». È lo stesso errore dello « storicismo » in estetica, il quale dice che per

---

[1]) *Ib.*, p. 189.

[2]) « Nous voyons encore la religion grecque à travers les prejugés d'un Eusèbe ou d'un Clement d'Alexandrie... Que les Pères de l'Eglise, avec leur mentalité semite, aient été incapables de comprendre l'essence de la religion grecque, c'est ce qui ne doit pas nous étonner... Il leur était impossible de saisir le sens de certains mythes car rien dans leur âme n'y répondait... Mais ce n'est pas une raison pour répéter sans cesse

gustare un'opera d'arte bisogna collocarla nel tempo in cui fu prodotta e vederla attraverso a questo, mentre ciò che v'è di veramente grande in un'opera d'arte è d'ogni tempo e fuori del tempo, è precisamente ciò che si gusta senza conoscere alcuna delle particolarità di fatto per cui l'opera d'arte nacque e in cui si svolse [1]). Applicato alla religione greca, lo « storicismo » produce opere dottissime, ma nelle quali essa religione è materia morta, come il feticismo dei primitivi, e, in fondo, assurda come questo, e solo si tratta di comprendere e spiegare che cosa esattamente e perchè nei vari periodi della storia greca la gente credesse, ossia di stendere le credenze di allora sul tavolo anatomico, come un cadavere, e di sezionarle bene. E invece occorre ripensare e risentire la religione greca come una credenza viva e vera, quale la ripenseremmo e la risentiremmo se essa fosse attualmente professata e in vigore, e vedere come ripensandola e rivivendola così essa ci si presenti, che cosa se ne ricavi [2]); *rifarla,* come avrebbe potuto un greco che, trovandosela davanti, vivendovi in mezzo, e sostanzialmente credendovi, avesse voluto darvi e ricavarvi, mantenendola nelle linee essenziali, tutto il

---

leurs arguments ou partager leurs prejugés... Il est temps que nous cherchions aussi de comprendre la pensée religieuse de ceux qui vécurent avant nous, non seulement en partant de l'exterieur, en catalogant les rites et les cultes, mais en partant de l'intérieur, en cherchant à revivre leur rêves et leurs aspirations » (G. MÉAUTIS, *Aspects ignorés de la religion grecque,* Par., Boccard, 1925. Prèp., p. VII-VIII.

[1]) Perciò le particolarità contemporanee introdotte in una opera d'arte sono quelle che generalmente nuocciono. Si vegga come molti romanzi d'un artista quale A. France siano guastati da particolarità riferentesi all'affare Dreyfus, la cui importanza non ricordano ormai più se non quelli che hanno passati i sessant'anni, mentre il significato e la stessa storia di esso non è più presente alle generazioni ultime.

[2]) Dal punto di vista esclusivamente storico trattano p. es. la religione greca il Petazzoni, il Macchioro, ed anche il Wilamowitz nel suo importante libro postumo *Der Glaube der*

più vero e profondo senso possibile. Ma nemmeno gli antichi hanno saputo fare una difesa adeguata della loro religione. I neoplatonici e l' imperatore Giuliano, nel loro tentativo di difesa della religione avita contro il Cristianesimo, avevano già troppo largamente lasciato penetrare in quella, deformandola, le stesse propensioni verso concezioni e divinità orientali proprie del nuovo credo che volevano combattere [1]). Lo stesso deve dirsi di Gemistio Pletone che col suo *Trattato delle Leggi* fece, nell' Impero bizantino, alla vigilia della sua caduta, in pieno secolo XV, il singolarissimo tentativo d'una rivendicazione e restaurazione del Paganesimo [2]). Troppo meramente naturali-

---

Hellenen (Berlino, Weidmann, 1931, 2 vol.). L'unico scrittore (almeno a noi noto) che prenda a trattare della religione greca come d'un pensiero vivente e perennemente vero è W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands* (Bonn, Cohen, 1929) e *Der Europäische Geist und die Weisheit des Ostens* (Frankfurt a. M., Klostermann, 1931). Però, sia pure nell'ambito circoscritto delle questioni da lui trattate, anche il Méautis, nel libro citato in una nota precedente. E vanno altresì ricordate le geniali difese e interpretazioni della religione greca, e specialmente di Atena, Apollo, Nettuno, di J. Ruskin in *The Ethics of the Dust* §§ 111 e seg.

[1]) « Julien l'Apostat était un initié aux mystères de Mithra, et, en essayant de répandre le culte du Soleil sauveur, il voulait seulement substituer au Christ un autre médiateur » (E. BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Boivin, 1928, p. 115).

[2]) Il libro fu bruciato dal fanatico patriarca Gennadio. Ma se ne sono salvati ampi frammenti. È scritto in purissimo greco; e ne esiste una bella edizione moderna con traduzione francese (Paris, Didot, 1858). Quel singolare libro prova che, probabilmente, se l'Impero greco avesse durato, in esso la forza del pensiero e della tradizione greca avrebbe finito per emergere ancora dal di sotto della raffica cristiana e per soverchiarla, come, secondo si dice, i caratteri fisiopsichici degli Incas e degli Aczechi tornano ora a venir a galla nelle popolazioni di lingua spagnuola che ne occupano i territori. — Nel *Discorso* che il Leopardi premette alla sua traduzione dell'orazione *In morte dell'imperatrice Elena Paleologina* di Gemistio Pletone, si legge tra le righe la sua simpatia per il tentativo di restaurazione del Paganesimo da Gemistio fatto nel libro sulle *Leggi*.

stico è invece il « modernismo » pagano degli Stoici [1]). E d'altra parte lo sforzo dei precedenti pensatori per purificare e correggere la religione omerica non risultava se non appunto a togliere a questa la sua splendente verità. Così quello di Platone nella *Repubblica* tendente a dimostrare che Dio non può essere autore se non del bene [2]), che gli Dèi non possono mutar forme, non possono ingannarci, mentire, indurci volontariamente in errore e trarci così in perdizione, combattere gli uni contro gli altri, nè compiere atti (adulteri, uccisioni, rapine, ratti, ecc.) che noi condanniamo come immorali. Questa critica filosofica ha, precisamente essa, guastato e falsificato la religione omerica, e non è se non la dimostrazione dell'incapacità, nascente dalla strettezza della visuale moralistica, di comprenderne tutta la verità e la grandezza. Ma proprio invece l'intuizione religiosa dello spirito umano, ancora schietto, in immediato contatto con le cose, non sofisticato dalla filosofia, l'intuizione religiosa d'Omero e in parte anche dei tragici greci, era quella che coglieva nel segno.

Gli Dèi — le supreme forze che dominano il Cosmo — sono molteplici; e come la loro esistenza, così la loro moltiplicità noi la tocchiamo con mano, l'una e l'altra sono, esse sì, veramente, oggetto di quotidiana « esperienza religiosa ». Esistono veramente — chi non le sente dentro di sè, chi non le vede attorno a sè? — Afrodite ed Atena, il senso e il pensiero, l'impulso eterno alla generazione della vita sensibile, diffuso dovunque, nel cielo, nel mare, donde nascono tutte le cose e tutti i viventi sulla terra, φοιτᾷ δ' ἀν' αἰθέρ' ἔστι δ' ἐν θαλασσίῳ κλύδωνι Κύπρις, πάντα δ' ἐκ ταύτης ἔφυ, ἥδ' ἐστὶν ἡ σπείρουσα καὶ διδοῦσ' ἔρον, οὗ πάντες ἐσμὲν οἱ κατὰ χθόν' ἔγχονοι [3]); e l'incessante

---

[1]) Cfr, DIOG. LAER., VII, 147; CIC., *De Nat. Deor.*, I, 36, II, 60-72.

[2]) Μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν (380 B).

[3]) EURIPIDE, *Ippol.* 447 e s. Cfr. SOFOCLE, *Antigone*, 781 e s., e LUCREZIO, I, 1 e s., che si è ispirato ai due greci.

attività e il richiamo dello spirito, attività e richiamo che dominano tutto lo sviluppo della storia umana e atfestano in questa e nei singoli la potenza superindividuale da cui promanano: spirito e pensiero, νοῦν τε καὶ διάνοιαν, gli antichi interpreti d'Omero dicevano, come attesta Platone [1]); e d'altro lato se per Sofocle Afrodite è il nome d'un complesso di forze impetuose o di passionalità, Ἅιδης, ἄφθιτος βία, λύσσα μαινὰς, ἵμερος ἄκρατος, οἰμωγμός, σπουδαῖον, ἡσυχαῖον, ἐς βίαν ἄγον, che, quando occupano i precordi, liquefanno la anima, e di cui tutti sono preda [2]), per il razionalista Euripide, Afrodite è puramente la ventata di disennatezza e d' insania che penetra nello spirito umano [3]). Esistono le grandi forze elementari della natura creatrice e produttrice, Demetra, Dioniso; ed esiste altresì quella terribile forza non solo superindividuale, ma superstatale, forza veramente sopraumana, che ad un dato momento avvolge e trascina irresistibilmente uomini e Stati, e non ostante ogni sforzo, malgrado il terrore e l'orrore, sebbene tutti vedano ad occhi aperti l'enorme rovina che ne nasce, li precipita nelle guerre mondiali: quella forza che è Ares; come esiste di contro l'altra forza, la cui attrattiva ed azione non è meno potente, e che a vicenda ritorna a bilanciare quella, Apollo, l'impulso, che nessun cataclisma sociale estingue e che sempre di nuovo riaffiora, al riordinamento, alla siste-

---

[1]) *Cratilo*, 407 B.

[2]) Fr. 855. Notevolissimo frammento, anche per la definizione di Afrodite come Ade, Morte. Di qui comincia il ravvicinamento che si perpetua lungo tutto il corso della letteratura, ma è, non un mero luogo comune letterario, bensì una verità profonda sotto vari aspetti, tra « amore e morte »; l'intima unità, la correlazione, il reciproco condizionamento di produzione e distruzione (v. anche UNTERSTEIVER, note a v. 681-3 di SOFOCLE, *Edipo a Colono*, Torino, S. E. I., 1929).

[3]) Τὰ μῶρα γὰρ παντ' ἐστὶν Ἀφροδίτη βροτοῖς
καὶ τοὔνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς

Troad., 899.

mazione pacifica e colta, alle arti civili [1]). E tutte queste forze supreme, tutti questi Dèi, combattono veramente, come in Omero, gli uni contro gli altri, cioè le grandi forze che dominano l'universo e lo spirito umano, sono assai spesso in conflitto fra loro, non tendono ad un fine unitario, ma a mète disparate e scoordinate, ciascuna alla propria, diversa da quella dell'altra: come gli animi nostri sono spesso l'arena della lotta tra Atena e Afrodite, così campo di battaglia tra Ares, Apollo, Dionisio sono le società umane. E a stento la forza fondamentale di coesione e collegamento, che sta a base dell'unità e quindi nell'esistenza dell'universo, che è la stessa Unità suprema del Tutto, Zeus, Zeus che anche in un celebre frammento di Eschilo è unicamente la totalità:

Ζεύς ἐστιν αἰθὴρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός.
Ζεύς τοι τὰ πάντα χῶ (τι τῶνδ' ὑπέρτερον) [2]),

Zeus, la forza basilare unitaria [3]) può impedire che questa divergenza e questo conflitto delle forze singole proceda fino a distruggere interamente l'unità stessa, e riesce bene o male a instaurare sempre di nuovo tra esse quel tanto di consonanza e coordinazione che basti a far sì che siffatta unità non s'infranga definitivamente precipitando tutto nel caos. Cioè:

Ζεὺς δὲ θεῶν ἀγορὴν ποιήσατο... « κέκλυτέ μεν, πάντες τε θεοὶ πάσαι τε θέαιναι... μήτε τις... πειράτω διακέρσαι ἐμὸν ἔπος » [4]);

o, in altre parole:

---

[1]) Apollo « ist auch der Stifter der Ordnungen, die dem Zusammenleben der Menschen die recte Gestalt geben. Auf seine Autorität gründen Staaten ihre gesetzlichen Einrichtungen » (W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, p. 91).

[2]) Fr. 70 (Nauck).

[3]) Così considerato anche da Marco Aurelio, τοῦ συστησαμένου τὴν κοινονίαν Διός (XI, 8).

[4]) *Il.*, VIII, 1-9.

Concilium vocat divum pater atque hominum rex. .
« Coelicoli magni...
Nunc sinite, et placitum laeti componite foedus » [1]).

Espressioni simboliche e sensibili d'una profonda indubbia verità: se, non ostante la presenza di forze centrifughe e divergenti, l'universo non si dissolve, vuol dire che un'ancor superiore forza unitaria riesce a chiamarle a concilio e a far loro « componere foedus » [2]).

Questi sono gli Dèi — le forze supreme — che veramente esistono, la cui esistenza noi ad ogni giorno e ad ogni ora constatiamo con tutta evidenza, e che pure la polemica degli apologisti cristiani riuscì a cacciar di seggio, rimanendo così vinta, a beneficio di un culto di origine orientale, l'antica religione mediterranea che era anche la vera, tra il rimpianto e il

---

[1]) *Aen.*, X, 1-15.

[2]) « Der Sinn der Olympischer Götter ist das Sein der Welt. Ob wir an sie, als Götter, glauben oder nicht, ihre Bedeütungsfülle und Konkretheit bestätigt sich auch noch für uns. Zeus, Apollon, Athene, Artemis, Hermes, Dyonisos, Aphrodite — mit jedem dieser Namen steigt eine grosse Realität der Welt vor uns empor ». (W. F. OTTO, *Der Europäische Geist*, ecc., cit., p. 21). Così il WILAMOWITZ *(Plato*, Berlin, Weidmann, II ed. 1920, vol. I, p. 348), dice che si trattava non di « personificazioni » ma di Dei, « weil sie *wirkendem Kräfte* waren, deren Wirkung die Menschen in sich oder im anderen verspürten ». E così il RHODE, *Psiche*, (it., Bari, 1916, p. 469): « le forze reggenti il mondo ». Nell'ultimo libro del BERGSON, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 313, si legge: « La mythologie antique l'avait bien compris quand elle associait la déesse de l'amour au dieu des combats. Laissez faire à Vénus, elle vous amènera Mars ». Cioè, per il Bergson, questo è il profondo e sempre vero significato della credenza pagana nell'amore di Venere e Marte: che la sovrapopolazione conduce alla guerra. Perciò il Bergson *(ib.)* sostiene che si deve « dans les pays ou la population surabonde, frapper de taxes plus ou moins lourdes l'enfant en excédent ». Si aggiunga che Erodoto affaccia l'idea che θεός derivi da θεῖναι « porre »; perchè gli Dèi hanno posto in ordine tutte le cose dandovi la dovuta distribuzione, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νόμας εἶχον (II, 52). Sicchè, gli Dèi diventano nient'altro che le leggi viventi dell'universo.

rimprovero, di cui si rende eco Celso quando lamenta appunto tale apostasia, tale abbandono delle concezioni patrie e tale assunzione di etichette e denominazioni straniere e d'altri principî di vita [1]).

Ma questi Dèi — queste forze supreme che dominano il cosmo — ignorano assolutamente le nostre concezioni etiche e i nostri valori morali e non hanno per le une e per gli altri la menoma considerazione. I nostri valori morali sono con suprema indifferenza calpestati ed infranti dalle somme leggi della natura, dalle leggi della vita e della morte. Le nostre concezioni etiche sono vanificate e nullificate dalla somma legge dello sviluppo dello stesso spirito umano. Quando con espressione della scienza e della filosofia moderna si dice che la natura è sorda e cieca ai nostri più profondi bisogni spirituali; quando con Spinoza si dice che di fronte all'Essere nella sua totalità non può esistere nè bene nè male, ma che queste concezioni sorgono soltanto dal punto di vista parziale d'una menoma parte (l'uomo) dell'Essere totale che giudica delle cose rispetto a sè, si dice quello stesso che dice Omero quando ci rappresenta gli Dèi che commettono adulteri, rapine, omicidi, fatti che dal nostro punto di vista sono delitti [2]). Le forze supreme del cosmo non commettono forse ad ogni momento fatti che dal nostro punto di vista sono delitti, massacri su larga scala, omicidi alla spicciolata, insidie, trame, inganni, terremoti, eruzioni, epidemie, avvelenamenti con oggetti dall'apparenza ingannevole, e distruggendo con simili atti tesori di pensiero, di genio, d'amore, di elevazione spirituale?

E veramente ancora, come secondo Omero e i tra-

---

[1]) Τὶ παθόντες, ὦ πολῖται, κατελίπετε τὸν πάτριον νόμον καὶ ὑπ' ἐκείνου (Gesù Cristo) ψυχαγωγηθέντες πάνυ γελοίως ἐξηπατήθητε καὶ ἀφ' ἡμῶν ἀπηυτομολήσατε εἰς ἄλλο ὄνομα καὶ εἰς ἄλλον βιόν; (CELSO, Ἀληθὴς Λόγος, II, I).

[2]) « Le Grec ne considèrait pas la bonté ni même la justice comme des attributs essentielles de la divinité » (CROISET, *La Civilisation Hellénique* (Parigi, Payot, 1926, p. 26).

gici greci, gli Dèi, le forze supreme del creato, si compiacciono di tenderci insidie e di trarci in inganno; veramente l'una o l'altra di esse ci manda non di rado l'omerico sogno fallace, l'οὖλον Ὄνειρον [1]; veramente tocchiamo ad ogni istante con mano quella δολόμητις ἀπάτη θεοῦ, di cui parla Eschilo [2]. Ogni nostro errore deriva da un calcolo sbagliato. E un calcolo sbagliato non è se non credere che questa o quella forza dominante nell'universo o nella società umana abbia un esito e un risultato diverso da quello che ha. Cioè: quella forza ci si è presentata sotto una forma ingannatrice, si è rivestita di aspetto e parvenze non sue (esattamente come quando Atena prende l'aspetto di Deifobo per ingannare Ettore e condurlo alla morte) [3], ci ha sollecitato ed indotto ad una falsa interpretazione di sè, ci ha dato da sognare un sogno fallace facendolo passare per realtà. Ogni volta che si calcola, con risultato vano, su di una certa durata della vita, o sulla salute, sugli effetti proficui d'un certo lavoro o d'una certa attività, sopra l'amore o l'amicizia, sull'adesione della collettività a una grande idea sociale o politica per attuare la quale contando su quell'adesione ci siamo messi allo sbaraglio; ogni volta che, in tal guisa, alla fine d'una costante consacrazione e devozione di tutta la nostra anima o d'una lunga e penosa opera durata forse un' intera vita, re-

---

[1]) *Il.*, II, 6.
[2]) *Persae*, 93.
[3]) *Il.*, XXII, 299.
...Ἐμὲ δ' ἐξαπάτησεν Ἀθήνη. νῦν δέ δὴ ἐγγύθι μοι θάνατος κακός.
Quante volte non vediamo nella vita vera, Atena, l'« Amor intellectualis Dei » il desiderio di sapere, la passione per la vita intellettuale, il tenace attaccamento ad un sistema di idee, la scoperta d'una verità o la sua enunciazione, condurre — da Pitagora, Protagora, Socrate, Plinio il Vecchio, a Bruno, Galileo, Vico, Leopardi — alla morte, alla rovina, alle strettezze, alla miseria, non figure della leggenda, ma personaggi storici, uomini in carne ed ossa, spesso ingannando e deludendo col rivestire fallacemente l'aspetto della promessa di gloria, successo, ricchezza!

stiamo con un pugno di cenere, è questa la δολόμητις ἀπάτη θεοῦ, è l' ὄυλος Ὄνειρος, che gli antichi poeti greci presentavano miticamente, ma con piena verità, mediante i tranelli che Atena, o Afrodite o Hera tendono a Ettore, o a Aiace, o a Ippolito, o ad Enea; è il fatto che Dio fa assumere al male e alla sciagura l'apparenza di bene e felicità agli occhi di colui che vuol trascinare alla rovina: τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν τῷδ' ἔμμεν ὅτῳ φρένας θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν [1]); è il fatto che l'inganno rovinoso viene dagli Dèi, ἄγα θεόθεν [2]); è il fatto che è Dio il quale, quando vuole annientare gli uomini, produce in essi la causa colpevole a ciò sufficiente, θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς οἵαν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ [3]). — Ogni nostra speranza per cui abbiamo lungamente lottato e sofferto, invano, chè essa alla fine ci si dissolve in nulla, è il « sogno fallace » che gli alti Numi, ossia, l'una e l'altra fattezza essenziale del mondo o della società o della vita umana ci ha mandato, e con cui ci ha illusi e spesso perduti.

Perciò è il grande Eraclito colui che assai meglio di Platone coglie il profondo senso di verità che v'è nella religione omerica e quasi la riassume con perfetta espressione filosofica e proprio spinoziana, quando dice che gli uomini considerano alcune cose come buone altre come malvagie, ma invece per Dio tutto è buono

---

[1]) SOF., *Antig.*, 622 e s.

[2]) ESCH., *Agam.*, 631.

[3]) ESCH. fr. 159 (PLAT., *Rep.*, 380 A). Fra gli innumerevoli passi dei poeti greci che attestano la loro ferma credenza che gli Dèi o leggi supreme del Cosmo operano a capriccio, senza fini morali, contro i fini morali, si possono ricordare (oltre quelli citati): OMERO, *Il.*, XIII, 630; XIX, 137; XIX, 90 e s., XXII, 299; *Od.* VI, 188; ESCHILO, *Persiani*, 362 (τὸν θεων φθόνον); SOFOCLE, *Aiace*, 950, 1036; *Trachinie*, 1266 e s.; EURIPIDE, *Ippolito*, 1102 e s., ecc. Ancora una volta: la poesia è filosofia; e sono quindi enormemente monche quelle storie della filosofia greca che non tengono in considerazione i poeti, e specialmente i tragici, quasi che questi appartenessero a una sfera di pensiero eterogenea a quella dei « filosofi ». (Cfr. MANACORDA, *Introduz.* alla trad. del *Faust* di GOETHE, Milano, Mondadori, 1932, p. XXI).

e giusto. Τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια [1]). Ossia: se, come miticamente ma con perfetta verità rappresentano Omero e i tragici, gli Dèi (le forze somme del cosmo) compiono indifferentemente qualunque azione, anche quelle che noi consideriamo immorali e delittuose, ciò vuol dire che la distinzione tra moralità e immoralità ai loro occhi non esiste [2]).

Le forze supreme del cosmo, molteplici; in parziale frequente conflitto tra di loro; del tutto ignare delle nostre concezioni etiche ed operanti costantemente azioni che se compiute dall'uomo sarebbero da noi giudicate sommamente immorali; avvolgentici di continuo in pericoli, insidie, tentazioni ed inganni, che ci tirano in ogni genere di perdizione — questa è la verità fondamentale. E questa verità fondamentale è appunto quella del politeismo greco, e più precisa-

---

[1]) Fr. 61 (Bywater).

[2]) I commentatori tutti affermano in coro l'ortodossia religiosa dei poeti greci e specialmente di Sofocle ed Eschilo. Anche l'Ubaldi nell'introduzione al suo magnifico commento all'*Agamennone* (Torino, Soc. Ed. Internaz.) opera non superata dalle straniere e che fa veramente onore all'Italia, come gli altri commenti ad Eschilo del medesimo autore, dice (p. XXXVII) che per Eschilo le azioni umane destano la collera divina solo quando siano in contrasto con la giustizia; mentre a ciò sta contro il verso 1485 (διαὶ Διὸς παναιτίου πανεργέτα) proprio di quella tragedia; come all'altra sua affermazione (XL) che Eschilo non abbia mai detto che a un Dio è impossibile sottrarsi al fato, sta contro *Prom.* 518 (οὔκουν ἄν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην). Uno scrittore straniero, il Porzig, nel suo libro, d'altronde bello, *Die Attische Tragödie des Aischylos* (Lipsia, Wiegandt, 1926) per sostenere la tesi dell'ortodossia religiosa di Eschilo, tesi a cui il *Prometeo* fa ostacolo, si sbarazza di questo, dando per pacifica la sua inautenticità. Altri si aggrappano a ciò che Eschilo, per temperare il significato che dal *Prometeo* scaturisce, *deve aver detto* nelle altre due tragedie della trilogia, delle quali non restano che pochi frammenti. La verità scevra da preconcetti eruditi, è che per i tragici greci Dio (o i singoli Dèi) non è che il caso, la cieca concatenazione delle serie causali intrecciantisi nell'universo infinito, che, col loro giuoco

mente della religione omerica [1]). La dipartita da tale verità fu che produsse il mare di vani cavilli che riempirono volumi su volumi per mettere d'accordo l'esistenza di Dio e quella del male.

*
* *

Da tutto ciò, può derivare una certa interpretazione, diversa dalla consueta, del significato della bestemmia.

Il dilemma: « se credi, perchè bestemmi? se non credi, chi bestemmi? » è una delle consuete banalità. Bestemmia chi crede, appunto perchè crede, e, se si allarga il significato della parola « Dio » fino a comprendervi oltre il concetto di Dio personale, anche

---

cieco, infrangono i piani degli uomini, dissipano ogni loro più sicura previsione, e effettuano ciò che è da essi assolutamente inaspettato, τὸ ἔαλπτον, τὰ ἀδόκητα. È proprio questo capriccioso infrangere i piani e le aspettazioni umane ciò in cui nella tragedia greca consiste l'opera precipua della divinità. E quest'opera di infrangimento è assolutamente capricciosa (veramente senza *Logos)* non dettata affatto da motivi di ordine, di giustizia, di moralità. Gli Dèi infrangono l'uomo e le sue speranze ed effettuazioni, anche senza nessuna colpa di lui, per nessuna ragione, e spesso lo avvolgono a sua insaputa e senza sua responsabilità nella rete di circostanze in cui egli deve perdersi moralmente e perire. È, tipicamente, l'azione del caso. E nel dare agli Dèi la pura e semplice funzione del caso i tragici greci erano soccorsi proprio dalla religione leggendaria che faceva appunto gli Dèi molteplici, capricciosi, amorali, illogici nella loro condotta. Proprio questa concezione popolare greca della religione, per i più assurda, è stata quella che ha servito ai tragici greci per pervenire alla accennata profonda verità della identificazione di Dio con la pura casualità. La loro *religiosità* sta unicamente nel vivo senso della nullità dell'uomo di fronte alla concatenazione universale delle cause cieche, al caso. Non è certo religiosità ortodossa; non che per ciò non sia religiosità, e profonda religiosità.

[1]) Sostenitore del politeismo nell'età moderna è, oltre il Fechner, un pensatore della forza del Renouvier (cfr. *Traité de Psychologie rationelle,* Paris, 1912, vol. II, p. 305 e s., 312). E anche il James.

quello di leggi somme che dominano e dirigono l'universo, tutti credono. Si bestemmia appunto perchè si crede: perchè cioè si sa l'esistenza sia d'un Dio personale, sia di leggi supreme impersonali, e si constata insieme che questo alcunchè, Dio o leggi, opera, dal nostro punto di vista, male. Nelle antiche legislazioni la bestemmia era colpita da gravissime pene. Ciò non è razionalmente giustificabile. Lasciamo che la punizione della bestemmia dimentica la massima di Tiberio (nella sua fase migliore) « deorum iniuriae diis curae » [1]) e quella ancor più profonda di Seneca « nec accipere iniuriam queunt [gli Dei] nec facere; laedere enim laedique coniunctum est » [2]): sicchè si può dire che la punizione della bestemmia è essa stessa appunto una bestemmia: abbassa Dio a persona « umana troppo umana » tra le altre umane (solo alquanto maggiore di queste altre), che s' inquieta e si sente offesa come ogni altro uomo, e che, come i personaggi di quaggiù rivestiti d'ambiziosa autorità, direttamente o a mezzo dei suoi pubblici ministeri, si querela d'ingiurie o di « lesa maestà »; riduce in sostanza Dio a una figura da pretura urbana. Lasciamo che non è possibile circoscrivere *in modo logico* la bestemmia, perchè illogico è che la congiunzione d'un aggettivo ingiurioso alla parola « Dio » debba essere ritenuta bestemmia punibile, e non esserlo invece la congiunzione d'un aggettivo ingiurioso alla parola « Geova », o « Brama », o « Budda », o anche « Giove » e « Bacco ». Lasciamo pure tutto ciò. Resta che la punizione della bestemmia, quale si riscontrava nelle antiche legislazioni, non è nè cosa seria da un lato, nè possibile dall'altro. La vera bestemmia, infatti, non consiste nella pronunciazione d'un aggettivo oltraggioso congiunto con la parola « Dio » o simili, pronunciazione che è quasi sempre un atto meramente automatico, eseguito

---

[1]) TAC., *Ann.* I, 73.
[2]) *Ad Luc.* XCV, 49.

senza pensarne e volerne il significato; punire il quale, come bestemmia, non è serio. La vera bestemmia è un'altra cosa, una cosa che non è possibile punire. La vera bestemmia è, anzitutto, il lamento. Chi si lamenta bestemmia. Lamento e bestemmia sono lo stesso; chè quello non è appunto se non la constatazione che le cose non vanno bene, cioè che o Dio o le supreme leggi del creato sono in colpa. Il lamento è la constatazione del cattivo andamento del mondo e insieme l'imprecazione perchè esso va male e contro la direzione cattiva di esso. In quanto è ciò, il lamento è il rinfaccio d'una colpa a Dio; quindi è bestemmia. Ma come è ammissibile che la constatazione che il mondo va male e la maledizione contro il suo andar male venga punita, ossia che si tolga il diritto di farla? Una simile constatazione e maledizione è diffusissima; è di tutti noi, ad ogni ora, ad ogni minuto. Vuol dire che è diffusissima la bestemmia e l'esigenza della libertà di pronunciarla. E tanto è vero che il lamento è bestemmia, che le più alte religioni e filosofie religiose lo proscrivono proprio come la massima ribellione e il più diretto oltraggio alla divinità: di qui appunto il pensiero stoico che la religione consiste nella pronta, volenterosa, contenta accettazione di *tutto* quello che accade, chè in ciò precisamente sta il non ἐγκαλεῖν τῷ θεῷ [1]).

Ma v'è di più. La bestemmia, la vera bestemmia, la bestemmia cosciente, voluta e ragionata, non è una esclamazione, quasi sempre solo meccanicamente abituale, contenente un oltraggio a nomi divini: la vera bestemmia è una filosofia come quella di Schopenhauer, una filosofia pessimistica qualsiasi che insegna essere l'universo radicalmente male e malvagia quindi la fonte od energia primordiale da cui scaturì. Logica-

---

[1]) EPITT. *Diatr.* I, 6, 39; I, 16, 6; III, 22, 59; III, 24, 79; IV, 7, 9; *Enchir.* 31; ecc. Così per Marco Aurelio l'atteggiamento religioso sta nel θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις οὕτω συμπολιτεύεσθαί, ὡς μήτε μέμφεσθαι τι ἀυτοῖς ecc. (X, I e *passim.*).

mente, la punizione della bestemmia implicherebbe la condanna dei libri in cui si sostiene che l'essenza del mondo (cioè Dio) è cattiva. E logicamente l'uomo del volgo condannato per aver pronunciato un' espressione ingiuriosa a nomi divini, potrebbe obbiettare: « perchè condannate me per una frase irriflessa, e non condannate il grande pensatore che ha detto riflessivamente e ragionatamente la stessa cosa che ho detto io, e dal quale io avrei potuto non solo apprendere a bestemmiare, ma attingere le fondate ragioni del bestemmiare? ». La punizione della bestemmia dovrebbe implicare la condanna del pessimista, perchè pessimista è colui che crede che il fondo ultimo del mondo (cioè Dio), sia male e guidi al male, ossia pessimista vale bestemmiatore. La punizione della bestemmia significa, nel suo spirito, negazione della libertà di pensare e di esprimere ciò che si pensa, negazione della libertà della filosofia, perchè come è lecito pensare e dire che l'essenza del mondo è buona, così non può in diritto « giusto » essere illecito pensare, dire, dimostrare che essa è cattiva. Logicamente, la punizione della bestemmia implicherebbe che fosse possibile condannare, vietare, sopprimere, bruciare i volumi del Leopardi: essi costituiscono, infatti, la bestemmia — la maledizione diretta alla divinità — più elaborata, meditata, risoluta e potente che sia mai uscita da bocca umana; essi contengono la definizione di Dio più consapevolmente bestemmiatrice:

Il brutto
Poter che, ascoso, a comun danno impera [1]).

E si può aggiungere dell'altro. La bestemmia è sovente l'espressione d'una grande nobiltà di spirito. Essa è l' insurrezione e la protesta contro le forze supreme del cosmo perchè la loro azione non corrisponde alle (nostre) concezioni morali. La conclusione di Diagora, il quale, dopo aver esperimentato che gli

---

[1]) *A sè stesso.*

uomini possono spergiurare senza essere puniti da Dio, impugnava l'esistenza di questo nei *Discorsi precipitanti dalla Torre;* l'esclamazione di Teognide, il quale si stupiva di Zeus che, onnipotente e onniscente, pure concede che il buono e il malvagio abbiano lo stesso destino, ἐν ταὐτῇ μοίρῃ ἔχειν [1]), e si ribellava al pensiero che l'uomo ingiusto e scellerato, il quale sfida l'indignazione degli uomini e degli Dèi, possa insolentire saturo di ricchezze, ὑβρίζῃ πλούτῳ κεκορημένος, mentre i buoni e i giusti soffrono la miseria [2]); — queste o consimili forme di bestemmie, che ciascuno di noi ripete in altre foggie ogni giorno, che cosa sono se non la manifestazione della grandezza morale dell'uomo che, effimera e menoma parte del Tutto, pure, in nome delle sue più nobili e profonde esigenze e visuali etiche, si erige contro questo Tutto che le disconosce e per cui non esistono, lancia la sua condanna in faccia alle leggi somme di esso per il loro disconoscimento dei valori etici che pur l'uomo conosce, e proprio col suo disgusto e la sua condanna di esse afferma quindi e dimostra la sua superiorità morale su di esse? Chè veramente, come la sensibilità morale si dimostra con la riprovazione della realtà sociale, della storia umana, per le iniquità di cui essa è essenzialmente ad ogni istante contessuta, così, più in generale, si dimostra con la riprovazione per la medesima ragione, dell'Essere nella sua totalità: — e questa è bestemmia [3]).

---

[1]) v. 373-380.

[2]) v. 747 e s.

[3]) La tesi può essere rovesciata (novella prova della fallacia di tutti i nostri giudizi morali). Cioè si può dire: il nostro sentimento etico, che ci spinge a pronunciare una condanna sulla realtà, appunto perchè ci spinge a ciò, a voler correggere il mondo e l'Essere, è immorale; appunto questo nostro senso etico costituisce un'immoralità. Nel campo del materialismo tale concetto è stato efficacemente affermato dal Czolbe. « Die aus der Unzufriedenheit mit dem irdischen Leben entspringenden sogennanten moralischen Bedürfnisse dürfte man ebenso

Perciò, come lungo tutta la profonda filosofia, così la bestemmia corre lungo tutta l'alta poesia. Meglio d'ogni altro, forse, quel poeta moderno, in cui più rivive lo spirito della tragedia greca, Swinburne, proprio dalla constatazione che le supreme forze del creato sono indifferenti ai valori etici,

> For te gods very subtly fashion
> Madness with sadness upon earth,

e quindi dall'avvertimento, a cui s'è ora accennato, della superiorità morale che noi perciò sentiamo di possedere su di esse,

> Because thou art cruel and men are piteous
> And our hands labour and thine hand scattereth,

approda alla terribile bestemmia

> The supreme evil, God [1].

E perciò anche, cioè appunto perchè, come s'è detto, Omero concepisce, e secondo verità, gli Dèi,

---

richtig unmoralische nennen. Es ist eben kein Beweis von Demuth, sondern vielmehr von Anmassung und Eitelkeit, die erkennbare Welt durch Erfindung einer übersinnlichen verbessern und den Menschen durch Beilegung eines übersinnlichen Theiles zu einem über der Natur erhabenen Wesen machen zu wollen. Ja gewiss — die Unzufriedenheit mit der Welt der Erscheinungen, der tieffste Grund der übersinnlichen Auffassung, ist kein moralischer, sondern eine moralische Schwäche » (*Nene Darstellung des Sensualismus*, Lpz. Costenoble, 1855, p. 187-8). Così scrive un pensatore materialista. Ma, tolte poche frasi, questo è il pensiero anche stoico e religioso. Sicchè (tanto è il vaneggiare dello spirito umano in questa come in ogni altra sfera) ciò che da un lato risulta la voce e l'espressione delle nostre esigenze morali più nobili e profonde, può, dall' altro, risultare un'immoralità.

[1]) *Atalanta in Calydon* (come è possibile sensatamente ammettere che se uno pronuncia ad alta voce per le strade un verso di Swinburne, « Dio, male supremo », debba essere condannato?). E si ricordi anche (per non parlare del *Satana* carducciano) il *Prometheus* di Goethe (« Ich dich ehren?... Nicht zu achten... »).

ossia le eterne supreme forze reggitrici dell'universo, quali aliene dalle (nostre) concezioni morali e del tutto ignare di esse e indifferenti ad esse, in lui è anche la prima e più esplicita bestemmia: niuno è più crudele di te, o Dio, che dopo aver fatti venire al mondo gli uomini li poni senza pietà negli affanni.

> Ζεῦ πάτερ, οὔ τις σεῖο θεῶν ὀλόωτερος ἄλλος·
> οὐκ ἐλεαίρεις ἄνδρας, ἐπὴν δὴ γείνεαι αὐτός,
> μισγέμεναι κακότητι καὶ ἄλγεσι λευγαλέοισιν [1]).

Prima bestemmia, cui quasi immediatamente tien dietro e conferma quella di Eschilo, l'accusa a Dio di dominare con la mera violenza, col puro capriccio, con leggi fatte a suo libito, senza senso di giustizia e morale. Νεοχμοῖς δὲ δὴ νόμοις Ζεὺς ἀθέτως κρατύνει [2]).

*
* *

Tutto ciò si potrebbe esporre in altra guisa come segue.

Il concetto centrale dell'idealismo assoluto (hegeliano) è che gli elementi essenziali del reale, elementi razionali, l « Idea » nel linguaggio di Hegel, quegli elementi razionali che costituiscono la trama profonda dell'universo, dopo aver data origine alla natura, si raccolgono e concentrano a unità e coscienza di sè nello spirito umano, il quale è quindi quegli stessi elementi sommi del reale che pensano sè stessi, ossia è la realtà totale che ha acquistato il pensiero di sè. Questo concetto dell'idealismo è in sostanza quello dello stoico Zenone, presentato dall'altro capo. Zenone diceva: se da un olivo o da un platano nascessero delle bacche musicali, sarebbe necessario concludere già nel germe o nelle radici dell'olivo e del platano « inesse musicam »; poichè noi ora vediamo che il mondo procrea esseri vivi e razionali, bisogna del

---

[1]) *Od.*, XX, 201.
[2]) *Prom.*, 150.

pari concludere che già nel suo germe o nucleo originario vi sia la vita e la razionalità [1]). Dalla presenza della razionalità nell'uomo, Zenone conclude la presenza di elementi razionali nel germe o centro della realtà da cui l'uomo stesso è nato. La tesi di Hegel è la medesima, ma presentata in senso inverso. Invece di partire dalla razionalità umana e concludere da ciò che l'universo è essenzialmente fatto di elementi razionali, Hegel parte dallo stabilire che l'essenza dell'universo è fatta di elementi razionali e da ciò passa a narrare come questi elementi razionali costituenti l'essenza del reale siano quelli stessi che si trovano, giunti a coscienza di sè, nell'uomo [2]). Preso sia nell'una sia nell'altra direzione, il concetto è unico ed è questo: gli elementi che costituiscono l'essenza dell'uomo sono gli stessi di quelli che costituiscono l'essenza della realtà totale.

Ora, che l'uomo sia essenzialmente elementi razionali è una fisima dell'idealismo assoluto. Non lo è nemmeno in parte maggiore. In parte maggiore e di gran lunga predominante, esso è passioni e tendenze d'ogni genere. Esso è, sì, dotato anche di elementi razionali, ma è sopratutto crudele e pietoso, egoista e

---

[1]) Cic., *De Nat. Deor.* II, IX, 22. È lo stesso pensiero che Platone espone nel *Filebo*. Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, (cioè la nostra anima) εἴπερ μὴ τὸ γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ κάλλίονα; (30 A). (E anche Senofonte, *Mem.* I, IV, 8). La concezione della religione omerica che noi somigliamo agli Dèi, cioè alle forze prime dell'universo, e quindi queste somigliano a noi, e perciò anche nei nostri elementi cattivi, è il fondo vero da cui, unilateralizzando tale concezione col ridurre la somiglianza solo ai nostri elementi buoni o migliori o superiori, e quindi parzialmente falsificandola, i filosofi antichi trassero la teoria che esemplifichiamo.

[2]) S'intende, che il procedimento di Hegel è *solo apparentemente* l'inverso di quello di Zenone. Hegel trova il centro o germe originario della realtà costituito di elementi razionali, e di quei dati elementi razionali, unicamente perchè li ha rintracciati prima nella sua mente e di là li ha proiettati nella trama profonda della realtà e ne ha fatto l'essenza di questa.

altruista, sensuale e mistico ecc.; e spesso, anzi quasi sempre, un individuo è, se si prende l'intero corso della sua vita, tutto questo insieme.

Al lume di tale constatazione, riprendiamo il concetto di Zenone-Hegel. Essi dicono: tale l'essenza dell'uomo, tale l'essenza del reale; con questa specificazione: così l'una come l'altra essenza è fondamentalmente costituita di elementi razionali. Ma poichè, come ora si è detto, l'essenza dell'uomo è invece prevalentemente costituita di passioni buone e cattive, così si ha il diritto di riprendere il concetto di Zenone-Hegel, rettificandolo così: tale l'essenza dell'uomo, tale l'essenza del reale; le passioni che troviamo in noi, come costituenti la nostra vera essenza, sono quelle che (in qualche senso) costituiscono altresì la vera essenza della realtà. Noi siamo fatti così. Se siamo fatti così noi, non deve forse essere fatta così anche la nostra matrice, cioè il germe originario, la trama intima dell'universo?

Ma questa non è se non un'altra e più filosofica forma di quella giustificazione della religione greco-romana, che abbiamo più sopra delineata. Se l'uomo è costituito di passioni, contradditoriamente buone e cattive, d'analoghi elementi (cioè di correnti o « forze » emozionali o passionali buone e cattive) dev'essere costituito il fondo del reale da cui esso sorge. Tali analoghi elementi sono dunque appunto quelli che il Paganesimo, miticamente rappresentava con i suoi Dèi, giusti e capricciosi, benevoli e crudeli, ingannatori e soccorrevoli, supremamente saggi e supremamente viziosi: gli Dèi del Paganesimo che risorgono così inverati sulla base dello stesso pensiero fondamentale (rettificato) della dottrina hegeliana. Si tratta d'una sorta d'antropomorfismo: dell'unica sorta d'antropomorfismo però che possa risultare fondata.

> Muoiono gli altri dèi: di Grecia i numi
> Non sanno occaso [1]).

---

[1]) CARDUCCI, *Primavere Elleniche* (Dorica).

Inteso sotto questo punto di vista esprime la piena verità il versetto della *Genesi:* « E Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio » [1]). Se siamo così noi (traversati, anzi costituiti da impulsi e passioni d'ogni genere, nobili e tristi) è così Lui, è così, cioè, il fondo ultimo della realtà da cui anche noi siamo scaturiti e che non poteva naturalmente se non farci con i suoi stessi elementi fondamentali. È così Lui. Ma la verità (se si tien conto appunto della multiformità e contraddittorietà degli impulsi e delle passioni che troviamo in noi, individui e umanità nel suo corso storico: eroismo e bassezza, generosità e crudeltà, santità e atrocità) la verità è assai più adeguatamente espressa dalla religione greco-romana. Se siamo così noi, non già è così Lui, ma sono così Loro — le molteplici e divergenti forze primordiali del Cosmo, gli Dèi.

---

[1]) I, 27.

CAPITOLO XI.

Conclusione.

Se noi guardiamo tanto alle teorie morali che sono andate formulandosi nel corso della storia della filosofia, quanto alla condotta che gli uomini seguono nella vita reale, constatiamo il medesimo fatto: l'impossibilità di formulare un principio che possa anche lontanamente vantare una legittima pretesa alla validità universale.

Diamo una rapida conclusiva occhiata ai sistemi.

Gli Stoici, Spinoza, Kant dimostrano che la morale si fonda sulla ragione. E come non consentirvi? Si può dirigere la vita solo riflettendo, chiamando ogni atto dinanzi al tribunale della ragione, esaminando con questa, giorno per giorno, ora per ora, ciò che va fatto. Per la saggia direzione della vita occorrono non gli impeti sentimentali, ma la riflessione calma, e, anzichè cedere agli impulsi del momento, determinare e fissare, nelle ore di mente lucida e tranquilla, alcuni principî, tenerli presenti e fermi, e far sì che l'azione vi si conformi.

A. Smith, Hume, Schopenhauer, Guyau, Westermark, in fondo anche Ardigò, dimostrano che la morale si fonda sul sentimento ed è un fatto essenzialmente emotivo. E come non acconsentirvi? Non è da un freddo calcolo logico che l'azione morale può scaturire. Razionalmente (dice Schopenhauer) opera il *Principe* di Machiavelli, mentre la condotta di Gesù non sarebbe certo definita adeguatamente se la si

dicesse « razionale ». Perchè nasca una vera, grande, nobile azione morale, occorre il sentimento, la « simpatia », la « pietà », l'espansione spirituale; e, anzichè fermarsi a riflettere e calcolare, lasciarsi andare ai moti del cuore, all'esuberanza o fecondità emotiva, alla generosità, all' istinto del rischio, al piacere di prodigarsi.

Per gli Stoici, per gli Epicurei, in sostanza anche per i moralisti dell' « espansione dell' *io* », quali Bradley in *Ethical Studies* e J. Seth, la morale è essenzialmente individualista. Non vi sono in realtà che doveri verso sè stessi. Fortificare e rendere superiore ad ogni vicenda l'animo proprio (« l'orgoglio del saggio », in ultima analisi così stoico, come epicureo); produrre in sè il massimo sviluppo possibile dello spirito; questa è, per siffatta visuale, la vera mèta morale. Ma per coloro che professano una morale di tipo sociale, per un Mill, un Bentham, un Romagnosi, un Levy-Bruhl, in fondo anche per Hegel, non vi sono direttamente doveri verso sè stessi, ma solo verso gli altri e la società, e i doveri verso sè stessi derivano in via indiretta e secondaria da questi. E tali direzioni morali sono fra loro incompatibili. Non soltanto già il dovere verso sè stessi dello sviluppo spirituale o intellettuale è incompatibile con la « vita beata » o l' « atarassia » stoica, ma entrambi, sviluppo spirituale e « imperturbabilità del saggio » sono incompatibili con la « morale sociale », col riversarsi al di fuori che le occupazioni e agitazioni della morale sociale implicano.

Per gli utilitari, le sole massime razionali per guidare la vita scaturiscono dall' idea del benessere dell' individuo e di quello dell' insieme degli individui nelle esigenze che la loro vita comune presenta. E, anche qui, come non riconoscere che il principio è solidamente fondato sulla realtà sperimentabile e sola con certezza conoscibile? Ma quando, per contro, la morale idealistica (Kant, Fichte, Renouvier, Croce) dice che l' azione meramente utilitaria è priva di valore

etico (o forse anzi è l'espressione dell'immoralità), che essa non è che meschina prudenza ed egoismo, che la morale consiste, non in un'attività utilitaria, ma nella conversione alla volontà buona, nel proposito di fare incessantemente ciò che la nostra coscienza vede come il meglio e poi l'ancor meglio da farsi, nel sentirsi congiunti e collaboranti con l'« ordine morale » del mondo, nel rinnegare il proprio sè, nel volere fini universali (che costituiscono l'esatto opposto dei fini utilitari, i quali sono particolari) — quando la morale idealistica dice tutto ciò, siamo costretti a convenire che anche questa nota che essa tocca è giusta.

Al fatto di tale inestricabile contraddirsi dei sistemi di morale, corrisponde l'inestricabilità dei moventi e principî pratici di condotta nella vita reale, ossia, come si esprimeva Sesto Empirico, il fatto che non esiste un'arte della vita [1]). E quel primo fatto non è che il riflesso nel campo teorico di questo secondo.

Codesta inestricabilità, come di tutti gli altri problemi della filosofia, così del problema morale, tanto dal punto di vista teorico, quanto da quello pratico; l'impossibilità di fissare e sviluppare un principio o un coordinato sistema di principî, che sia interamente adeguato a tutti gli aspetti della vita morale e capace di spiegarli tutti e rendere a tutti giustizia; si radica, infatti, in ciò che i moventi della condotta sono molteplici e profondamente diversi e discordanti; provengono dalle fonti più disparate e tutti legittimamente esercitano su di noi il loro imperativo. L'imperativo utilitario che ci comanda di tener sopratutto presente la conservazione e l'incremento della nostra vita, o il nostro interesse, sia pure « ben inteso »; l'imperativo nascente dal senso di venerazione, diventata infrangibile, profonda, istintiva, per pratiche, rapporti, istituti, forme di costume, consacrati dalla tradizione e

---

[1]) Ἑρητέον μὴ εἶναι τινα περὶ τὸν βίον τέχνην (*Adv. Math.*, L. XI, *Adv. Eth.*, § 215).

dall'autorità sociale, fattisi oramai elemento sostanziale della nostra coscienza, e, in quanto coscienza dell' individuo che nasce ora in una data società, elemento veramente a priori; l' imperativo che fanno udire gli impulsi generosi e altruistici, spesso in forma irragionata e tutta consistente in un' immediatezza di amore impetuoso, che ci sospinge all'azione e al sacrificio senza prudenza di calcolo, nel rapimento della soddisfazione di compiere l'atto nobilmente e coraggiosamente imprudente, il quale, appunto per essere tale, si colora ai nostri occhi d' un' aureola spiccatamente morale; l' imperativo mistico-religioso che ci comanda di operare in conformità di quella che sentiamo come voce di Dio in noi e di considerare il mondo, le sue cose, i suoi interessi, i suoi eventi, e gli eventi nostri che si intrecciano ad esso, come l'apparenza d'una realtà più profonda, apparenza che non ha altro scopo se non quello di servir di strumento di esplicazione della nostra attività morale; l' imperativo del « pensa a te, reggi il tuo interno, non occuparti del di fuori, non pensar che a tenere ordinato in armonia razionale il tuo spirito »; l' imperativo del « dimenticati di te, vérsati tutto al di fuori, espanditi interamente e senza residui nell'attività sociale, poni l'accento della tua vita morale, non nel contrarti in te, ma in questo tuo espanderti, in questo tuo versare ed esaurire il tuo *io* nella collettività e nell'opera per essa »; — tutti questi imperativi sono egualmente legittimi e valevoli. Tutti dominano di fatto sulla nostra vita. Tutti danno origine, con uguale giustificazione, ad una teoria, cosicchè su ognuno di essi si può porre un nome: Mill, Kirchmann, Hilty, Guyau, Fichte, Epitteto [1]).

---

[1]) « Hier wird eine Handlung geschätz weil sie dem Handelnden schwer fällt, dort eine andere, weil sie ihm leicht fällt, dort eine, weil sie selten ist, dort eine, weil sie nach der Regel ist... dort eine, weil sie für nützlich gilt, dort eine, weil sie keine Rücksicht auf Nutzen zeigt, dort eine, weil der Mensch

Ognuna di queste teorie è unilaterale, rende ragione di uno di quegli imperativi discordanti, chiude gli occhi agli altri, pure presenti e incancellabili, e la cui legittimità non può essere negata. Nè, stante il contrasto di quegli imperativi, stante il loro interferire contraddittoriamente l'uno con l'altro, è possibile una dottrina morale che si costruisca tenendo adeguato conto di tutti.

Del pari, per la medesima ragione, la nostra condotta è sempre unilaterale o male e confusamente compaginata. Unilaterale, quando uno solo di quegli imperativi ci domina: allora colui che è, per es., esclusivamente sovraneggiato dall' imperativo mistico-religioso facilmente trascurerà l'imperativo utilitario e in obbedienza al primo comprometterà legittimi interessi egoistici (salute, economia, cultura, piaceri) suoi propri o di coloro la cui vita dipende da lui; chi è dominato esclusivamente dall'imperativo utilitario, non sarà suscettibile dell'immediatezza d'un impulso grandemente generoso e che non si giustifichi mediante un calcolo prudente; e così via. — Ovvero, se, come del resto quasi sempre accade nella realtà, tutti quegli imperativi si incrociano e si intersecano nella nostra coscienza, la compagine della nostra condotta riesce casuale, confusa, non chiara. Noi, cioè, seguiamo ciecamente, senza poter renderci conto netto di quel che facciamo, la linea della risultante operata, relativamente all'azione di cui siamo in presenza, dallo incrociarsi di tutti quegli imperativi che si fanno sentire in noi. L'azione esce da noi quale volta per volta la produce la composizione di forze di quegli imperativi, composizione che si forma da sè, caso per caso, a seconda del loro modo di combinarsi o del

---

so für sein bestes Heil sorgt, dort eine, weil er nicht dabei für sich sorgt, dort weil sie Pflicht ist, dort, weil sie Neigung ist... und alles das heisst man gelegentlich sittlich! (NIETZSCHE, *Die Unschuld des Werdens*, II p. 131 N. 347. È il *Nachlass* riordinato, con quel titolo appropriato, da A. BAEUMLER, ed. Kröner, Lipsia. Tutto il resto del paragrafo è da leggere).

prevalere dell'uno o dell'altro di essi in questo o in quel momento o fase della nostra vita spirituale.

Perciò non v'è possibilità d'alcuna dottrina morale, in quanto la dottrina deve presentare principî generali che reggono classi di casi. Possibile sarebbe se mai soltanto una casuistica morale. Ma siccome questa, per esser davvero tale, deve riguardare solo il caso singolo e irripetibile, e il formularla implica invece che la soluzione che serve in un caso possa valere in un caso *simile, analogo,* ma non mai lo *stesso* (almeno non lo stesso per quanto si riferisce alle disposizioni psichiche o agli umori dell'individuo agente), così la casuistica non può essere formulata, ridotta a dottrina, scritta, insegnata, e ognuno la deve fare da sè e per sè. Niente può essere seriamente detto in una teoria della morale, nessun principio fissato, nessuna formula presentata, nessun canone posto, come il principio, la formula, il canone veridici ed autentici. Ognuno, da sè e per sè, caso per caso, secondo egli vede il caso nell'irriproducibile sfaccettamento di particolarissime circostanze interne ed esterne con cui esso gli si presenta, fa la sua morale che solo per quel caso ha valore e vigore.

*
* *

Colla specie umana, l'intimo impulso che costituisce la vita universale ha per la prima volta smarrita l'adeguazione alla sua possibile e legittima estrinsecazione concreta. Questo fatto ha avvolto inesorabilmente l'uomo in un perenne e invincibile smarrimento, lo ha chiuso in un labirinto senza filo d'Arianna. Si aprono dinanzi a lui le vie più opposte, turbinano intorno al suo capo i più contraddittori doveri, senza che egli abbia lume e criterio per una scelta, e coll'unica consolazione di fronte all'inevitabile errore di aver appunto errato senza saperlo. Quanto più egli si sforza ragionando di uscire dalla confusione e dall'incertezza, tanto più (e lo provano il moltiplicarsi e

il complicarsi dei giudizi, dei sistemi, della casuistica) la confusione e l'incertezza si fanno maggiori. E la morale, che, per colmo di derisione, finisce per mostrarsi ciò che in linguaggio matematico si chiamerebbe una funzione dell'immoralità, ci si rivela una delle più irraggiungibili chimere umane, tanto che il vederla fissare in sistemi finisce per sembrarci così scandalosamente ridicolo come ci apparirebbe il veder incidere epigrafi sulla sabbia del mare.

INDICE

DEDICA . . . . . Pag. 7
AVVERTENZA . . . . . » 9
Cap. I. — L'assurdo etico fondamentale . . . » 13
» II. — L'impossibilità di distinguere il bene dal male *(Platone)* . . . . . » 25
» III. — L'impossibilità di distinguere il bene dal male (gli *Stoici* e *Spinoza)* . . . » 45
» IV. — Inesistenza della volontà e teoria del rimorso . . . . . » 55
» V. — Qualunque azione è morale . . . » 63
» VI. — Il conflitto tra morale e intelligenza . » 81
» VII. — Le antitesi virtù-abito, morale-costume . » 101
» VIII. — Autonomia o eteronomia? . . . » 109
» IX. — Il conflitto tra morale e religione . . » 125
» X. — La dipendenza della morale dall'immoralità e la giustificazione della religione greco-romana . . . . . » 145
» XI. — Conclusione . . . . . » 169

ERRATA - CORRIGE

a pag. 101, rigo 9, invece di: *il male ancora...*
leggasi: **Il bene ancora...**

INDICE

DEDICA . . . . . Pag. 7
AVVERTENZA . . . . . » 9
Cap. I. — L'assurdo etico fondamentale . . . » 13
» II. — L'impossibilità di distinguere il bene dal male *(Platone)* . . . . . » 25
» III. — L'impossibilità di distinguere il bene dal male (gli *Stoici* e *Spinoza)* . . . » 45
» IV. — Inesistenza della volontà e teoria del rimorso . . . . . » 55
» V. — Qualunque azione è morale . . . » 63
» VI. — Il conflitto tra morale e intelligenza . » 81
» VII. — Le antitesi virtù-abito, morale-costume . » 101
» VIII. — Autonomia o eteronomia? . . . » 109
» IX. — Il conflitto tra morale e religione . . » 125
» X. — La dipendenza della morale dall'immoralità e la giustificazione della religione greco-romana . . . . . » 145
» XI. — Conclusione . . . . . » 169

Finito di stampare il 9 febbraio 1935-XIII
coi tipi dello
Stabilimento Tipografico
Fratelli Viaggio - Campo
in Catania

" ECLETTICA "

COLLANA DI LIBRI DI VARIA COLTURA

Come lo stesso titolo informa, non è una raccolta sistematica di libri di un determinato argomento o di una particolare incasellatura dello scibile, ma si tratta invece di volumi sui più disparati argomenti delle umane conoscenze e tali da esprimere il compiuto e genuino pensiero personale di ciascun Autore su un particolare e interessante problema d'ordine filosofico, sociale, critico, letterario, artistico, scientifico, di attualità, ecc. — È insomma una palestra di pensiero libero sì, ma forte e significativo, tale da portare alla coltura un soffio nuovo o un positivo contributo.

SONO PUBBLICATI:

Vol. I. - RENSI G., *Critica della morale* . L. 8,—

» II. - RENSI G., *Critica dell'amore e del lavoro* . . . . . » 8,—

ALTRI VOLUMI
SONO IN PREPARAZIONE

CATANIA — CASA EDITRICE " ETNA "